يهودا شنهاف شهرباني

اليهود العرب

قراءة ما بعد كولونيالية في القومية والديانة والإثنية

الترجمة عن الانكليزية: ياسين السيّد



مدار

لجأ يهودا شنهاف في هذا الكتاب إلى الفكر ما بعد الحداثي لكي يقوّض الرواية التأريخية الصهيونية الرسمية من خلال قصة اليهود العرب، ولكي يكفر بالحقيقة التاريخية المطلقة حول الأمة اليهودية، والذي يعتبر هو نفسه من أبرز المستأنفين عليها، كما أوضح في سياقات أخرى. غير أنه لم يقدّم فقط روايته، التي تتناقض مع الرواية الرسمية ومع تفريعاتها وتخريجاتها المختلفة في الموضوعات التي يتطرق إليها في فصول الكتاب كافتها، بل إنه أيضًا حاول أن يتلمس الثغرات التي لم تنجح الرواية الرسمية في أن تسدّها بالكامل. كما أنه يبذل جهدًا مركّزًا لتبيان كيف «انقلب مفعول السحر على الساحر»، إذا جاز التعبير. وبكلمات أخرى: كيف أدت المحاولات المتعدّدة، الصهيونية القالب والمحتوى، الرامية إلى بناء هوية إسرائيلية لليهود العرب من خلال قمع هويتهم العربية، إلى التمسك أكثر فأكثر بهذه الهوية وإلى تحديد (من الحدّة) مسألة التمييز الطائفي في إسرائيل، التي تحيل بدورها إلى بذور التناقض في الصهيونية، فكرًا وممارسة.



الأردنّ، ص. ب 7855، عمّان، 11118، وسط البلد، بناية 12، وبناية 34
هاتف 4638688 6 00962، فاكس 4657445 6 00962 منشورات 2016



مدار

MADAR The Palestinian Forum for Israeli Studies

فلسطين /رام الله ،المصيون ،عمارة ابن خلدون ،ص.ب1959.
Palestine-Ramallah, alMasyoun, Ibn Khaldoun Building, P.O.Box.1959
تلفون: Tel:+970 2 2966201 فاكس: Fax:+970 2 2966205
الصفحة الالكترونية: http://www.madarcenter.org
بريد الكتروني: Email:madar@madarcenter.org



يهودا شنهاف شهرباني



قراءة ما بعد كولونيالية
في القومية والديانة والإثنية

The Arab Jews
(Apostcolonial Reading of:
Nationalism, Religion and Ethnicity)
Yehouda Shenhav

اليهود العرب
(قراءة ما بعد كولونيالية في القومية والديانة والإثنية)
يهودا شنهاف شهرباني
الترجمة عن الإنكليزية: ياسين السيّد



الطبعة الأولى، 2016



الأهليّة للنشر والتوزيع
e-mail: alahlia@nets.jo
الفرع الأوّل (التوزيع)
المملكة الأردنيّة الهاشميّة، عمّان، وسط البلد، بناية 12
هاتف 4638688 6 00962، فاكس 4657445 6 00962
ص. ب: 7855 عمّان 11118، الأردنّ
الفرع الثاني (المكتبة)
عمّان، وسط البلد، شارع الملك حسين، بناية 34





مدار المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية
MADAR The Palestinian Forum for Israeli Studies
رام الله - المصيون -عمارة ابن خلدون - تلفون: 2966201 2 (972)
فاكس: 2966205 2 (972) - ص. ب: 1959
عن الطبعة الإنكليزية
مطبعة جامعة ستانفورد، ستانفورد، كاليفورنيا، 2006
ISBN: 978-995-03-004-6
تصميم الغلاف: حسني رضوان

يهودا شنهاف شهرباني

اليهود العرب

قراءة ما بعد كولونيالية في القومية والديانة والإثنية

الترجمة عن الانكليزية: ياسين السيّد





قائمة المحتويات

تقديم

مفاعيل التصدّي لنظرية المعرفة الصهيونية

بقلم: أنطوان شلحت

يسعى هذا الكتاب- كما يؤكد مؤلفه- إلى وضع اليهود العرب، الذين يسمون بالمزراحيين في المعتاد، ضمن السياق الأعم للشرق الأوسط من خلال توظيف إطار ما بعد كولونيالي، وإلى درسهم باعتبارهم يهودًا عربًا. وإستراتيجية البحث على هذا النحو تتيح له إمكان التصدي لنظرية المعرفة الصهيونية ودرس اليهود العرب في سياق الكفاح الوطني الفلسطيني كذلك.

مؤلف هذا الكتاب هو البروفسور يهودا شنهاف شهرباني، أستاذ علم الاجتماع والأنثربولوجيا في جامعة تل أبيب وباحث كبير في «معهد فان لير» في القدس، وكان لسنوات طويلة رئيس تحرير المجلة العلمية الإسرائيلية «نظرية ونقد»، المتخصصة أكثر شيء في نقد الصهيونية وإسرائيل.

وهو يشير إلى أن هذا الكتاب يشكّل حصيلة خمس سنوات من البحث في الأرشيف المتصل بالتاريخ الاجتماعي لليهود العرب في ضوء «القومية الصهيونية».

ويشدّد على أن القضية التي يوردها في متن الكتاب تحيد بصورة مسبقة الاختيار عن الدراسات السائدة التي تتناول المجتمع الإسرائيلي في العديد من الجوانب.

ففي المقام الأول، ينطوي توظيف مصطلح «اليهود العرب» (دون اصطلاح اليهود «المزراحيين» الذي يشير إلى اليهود «الشرقيين» في معناه الحرفي) على اعتراض إزاء المقابلة

المزدوجة للعرب واليهود في الخطاب الصهيوني، وهذه ثنائية لا تيسر فهم الربط بين العرب واليهود واستيعابه على هذا النحو.

وفي المقام الثاني، يفترض أن درس اليهود العرب ينبغي أن يجد نقطة بدايته في مطلع العقد الرابع من القرن العشرين الفائت، وذلك عندما فتحت الحركة الصهيونية أعينها على اليهود العرب باعتبارهم مخزونًا للهجرة اليهودية، وليس عند وصولهم إلى إسرائيل خلال حقبة الخمسينيات من القرن نفسه. ويتيح هذا الأمر إمكان وضع درس العلاقات القائمة بين اليهود المزراحيين واليهود الأشكنازيين في سياق اللقاءات الكولونيالية المبكرة التي حصلت بين اليهود العرب والمبعوثين الصهاينة الأوروبيين قبل إقامة الدولة وخارج فلسطين، كما يتيح إمكان درس الطريقة التي أعيدَ فيها إنتاج هذه العلاقات عقب وصول اليهود العرب إلى إسرائيل.

وفي المقام الثالث، يتم عرض منظور جديد لفهم العلاقات الدقيقة بين اليهود العرب واللاجئين الفلسطينيين الذين نزحوا عن ديارهم في العام ١٩٤٨، وهي علاقة عادةً ما تجري التعمية عليها أو إقصاؤها في الدراسات التي تستند إلى التأريخ الصهيوني ونظرية المعرفة الصهيونية.

ومع ذلك، فلا يروي هذا الكتاب مجرد قصة جديدة حول العلاقات القائمة بين الفئات الاجتماعية أو تاريخ بناء هذه العلاقات، وإنما يوظف التاريخ أيضًا للنظر تحت سطح الصهيونية نفسها. ويقول المؤلف إن توظيف هذا التاريخ لا يهدف إلى تخطي ما يسميه «الصهيونية المنهجية»، بل إلى فسح المجال أمام الخروج بنظرية معرفية تقدم نظرة جديدة إلى الافتراضات الرئيسة التي قامت الصهيونية على أساسها، وأمام التعبير عن هذه الافتراضات في السياسة الإسرائيلية والثقافة السائدة في إسرائيل في هذه الأيام.

وبغية إشهار تميّز هذا الكتاب، يستعيد المؤلف أن موضوع اليهود العرب خضع للدرس بحسب مجموعة متنوعة من وجهات النظر والروايات التاريخية. فقد تعاملت الأبحاث التي أعدتها المدرسة التاريخية اليهودية، وعلى مدى ردح طويل من الزمن، مع هؤلاء اليهود في المجتمعات الأصلية «التي استضافتهم»، ودرست ثقافاتهم المحلية وتواريخهم الدينية

وعلاقاتهم مع الجاليات اليهودية الأخرى والأنماط المتغيرة التي وسمت علاقاتهم مع البيئات العربية المحيطة بهم. وركزت وجهات النظر التي انطوى عليها التاريخ الاجتماعي على الخصائص الديمغرافية لليهود العرب، من قبيل أنماط الزواج والخصوبة، وحياتهم اليومية ومواقعهم الطبقية المتغيرة. ومن جهة أخرى، تصدت الدراسات التي تتناول المجتمع الإسرائيلي لاستيعاب المزراحيين في إسرائيل، وللقائهم مع الدولة، وتعبئتهم وحشدهم من خلال السياسة، وأشكال احتجاجاتهم وحراكهم (أو جمودهم) ومكانهم ضمن منظومة التقسيم الطبقي والأنظمة السياسية الإسرائيلية.

وبعد ذلك يؤكد أنه بينما تضيف هذه التقاليد البحثية المتباينة قيمة إلى المعرفة الممتدة التي يملكها المرء، فهي في الوقت عينه تعاني من تجزئة وتشتت، والأنكى من هذا تعاني من انحياز إلى حد لا يستهان به بتأثير نظرية المعرفة الصهيونية. فنلاحظ، مثلًا، ومن وجهة النظر الصهيونية، أن التاريخ اليهودي، وتاريخ المجتمع الإسرائيلي لهذه الغاية، بالكاد يلم بتاريخ الشرق الأوسط، وأن التاريخ اليهودي وتاريخ العالم، ناهيك عن تاريخ الشرق الأوسط، ينقسمون إلى دوائر متعدّدة، وأن حياة اليهود العرب في الدول العربية تعتبر شاذة وغير سوية، وأنه ينظر إلى هجرتهم إلى إسرائيل كما لو كانت هي الحل المحتوم لهذا الشذوذ.

وينوّه المؤلف أيضًا، أن مفكرين من شتى الاختصاصات والحقول المعرفية تصدّوا للرواية الغائية الصهيونية المهيمنة في هذا الميدان على مدى العقدين المنصرمين. فعلى سبيل المثال، اعترض من يعرفون بالمؤرخين الجدد على ما تسوقه نظرية المعرفة الصهيونية بشأن الأحداث التي شهدها العام ١٩٤٨، وقدموا بيانات جديدة حول المجازر التي اقترفها الجنود الإسرائيليون في القرى الفلسطينية، واستعرضوا روايات تصحيحية حول استخدام ذاكرة المحرقة وإساءة استخدامها في الخطاب العام. ولسوء الحظ، لم يضطلع المؤرخون الجدد - إلا في عدد قليل من الاستثناءات - بدرس اليهود العرب ولم يقدموا أدلة جديدة عنهم. والأهم من ذلك، نرى أن هذه الدراسات التصحيحية تخضع في العديد من الحالات وعلى نحو ينم عن التناقض إلى ما يسمى «الصهيونية المنهجية»، التي ترتكز من جملة ما ترتكز عليه على ثنائية بين درس اللاجئين الفلسطينيين ودرس اليهود العرب. ولذا لا يتم

التطرّق إلى موضوع اليهود العرب والدور الذي أناطته الحركة الصهيونية بهم من ناحية نظرية تبادل السكان.

بناء على ما تقدّم، تمثل الهدف الرئيس في هذا الكتاب في درس اليهود العرب في السياق الصهيوني، وتجاوز الفرضيات التي تنطوي عليها الصهيونية المنهجية في الوقت نفسه. ومن خلال طرح وجهة نظر ما بعد كولونيالية، سعى الكتاب إلى إعادة درس اللغة التي أنتجتها الصهيونية المنهجية، والتأريخ الذي شكلته، والنظرية المعرفية التي استندت إليها هذه اللغة وذلك التأريخ. واشتملت هذه العملية على ثلاث إستراتيجيات تحليلية تتناول النظرية المعرفية والتأريخ والمنهجية.

فضلًا عن التصدي لنظرية المعرفة الصهيونية، يحتوي الكتاب على تفكيك لعملية بناء الذاكرة القومية. ولغرض تقديم وجهة النظر في الإطار الذي حدّده لهذا الهدف، يشير المؤلف إلى أنه اختار التركيز على نشاط ومنظور عمل «المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية» (WOJAC)، نظرًا إلى أن هذه المنظمة ولدت «من أجل أن تموضع الذاكرة المزراحية في خارطة الذاكرة الجماعية الصهيونية، وليس من أجل أن تضع تلك الذاكرة (الأولى) أمام التحديات أو أن تتميز عن الذاكرة الثانية».

ويمهّد لغوصه على عمل هذه المنظمة بمداخلة نظرية حول الذاكرة وعملية تشييدها، التي يقول بأنها ليست ملازمة للمجتمعات الحديثة فحسب، ولكنها أيضًا شهدت تجليات في العصور القديمة. ويرى المؤلف أن الاشتغال على مسائل تشييد الذاكرة الجماعية تعرّض لمنعطف يصفه بأنه «دراماتيكي» في السبعينيات، ترتبًا على فاعلية الحركة ما بعد الكولونيالية، التي تطورت آنذاك في العالم الثالث. فقد رأت هذه الحركة في التأريخ والذاكرة الجماعية مصدرًا لشرعنة الهيمنة الثقافية والتعريف الذاتي، وبدأت تصوغ من جديد حكايات تاريخية معيارية باسم الفئات المقموعة، المهمشة. وفي موازاة هذه الحركة تطور (في الأقطار الغربية) الفكر ما بعد الحداثي، الذي نفى إمكان وجود حكاية تاريخية متصلة واحدة وكفر بالحقيقة التاريخية الواحدة المطلقة وطالب بصياغة علاقة أكثر تركيبًا وإشكالية بين الذاكرة والتاريخ.

لكن، كيف يرتبط كل هذا مع موضوع اليهود العرب، محور الكتاب؟.

جوابًا عن هذا السؤال يؤكد المؤلف ما أصبح معروفًا للكثيرين غيره، من الباحثين والقراء، أن الحركة الصهيونية منذ بدايتها بلورت الذاكرة الجماعية لـ«الأمة» (اليهودية) وذلك في سبيل «ترسيم حدودها (الأمة) وتعيين أعضائها». ولذا فقد أنتجت وأشاعت تصاوير عن الماضي تصف مصادر تلك الأمة وسيرورات تطورها على مرّ التاريخ. وقد جعلت الأيديولوجيا الصهيونية التاريخ اليهودي متحاذيًا على أساس العلاقة مع الأرض وطورت ما يسمى بـ«الوعي الإقليمي (الجغرافي)»، والذي بواسطته قسمت الماضي كله إلى فترتين رئيسيتين: الأولى- العصر القديم، وهو الزمن الذي استوطن فيه الشعب اليهودي في أرض إسرائيل قبل خراب الهيكل. والفترة الثانية- فترة الشتات، التي انقطعت خلالها الصلة مع «البلاد» (أرض إسرائيل). وبينما كانت الفترة الأولى ترمز، في قراءة الصهيونية، إلى مرحلة السيادة (وبالأخص فترة ملكوت دافيد وشلومو)، وهي مرحلة إيجابية كليًا يتعين تذكرها بحنين جارف في سبيل العودة إليها ضمن أشياء أخرى، فان الفترة الثانية تعرضت للنفي (ما اصطلح على تسميته بـ«نفي المنفى/ الشتات») وكان الهدف من ذلك دفع تلك الفترة إلى صيرورة مطلقة من النسيان في أذهان اليهود كافة (إنما أساسًا دفعها إلى تلك الصيرورة في أذهان اليهود الأوروبيين).

إلى ذلك يضيف شنهاف أن اللقاء بين الصهيونية وبين اليهود العرب تميز منذ بدايته (أو منذ نقطة الصفر، إذا ما استقرضنا اصطلاحاته) بتداخل المنطقين القومي والكولونيالي فيه. ومن أجل شمل اليهود العرب في «المشروع القومي» (على المقاس الصهيوني الحصري) كان على هؤلاء المرور في سيرورة إلغاء لعروبتهم، أو حسب تسمية المؤلف كان عليهم التعرّض لعملية «تطهير اليهودي العربي من عروبته». صحيح أن هذا الإلغاء أو التطهير جرى تبريره، من طرف الصهاينة أنفسهم، بأحاديث عن العصرنة والتقدم (بالنسبة لهؤلاء اليهود)، لكن الذي هدّد القومية الصهيونية لم يكن «تخلف» أو «تقاليد» اليهود العرب وإنما عروبتهم المشدّد عليها من قبلهم هم أنفسهم. فالماضي العربي ليهود الشرق هدّد بأن يمسّ وحدة صف الأمة الإسرائيلية المتجانسة ظاهريًا وأن يموّه الخط الفاصل الضروري (سياسيًا) بين اليهود والعرب. وفي هذا الشأن ردّد دافيد بن غوريون المقولة التالية: «نحن لا نريد بأن يكون الإسرائيليون عربًا. يتوجب علينا أن نكافح روح المشرق الذي يخرب

أفرادًا ومجتمعات».

لكن بالعودة إلى منظمة «ووجاك» (الأحرف الأولى من المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية)، التي سبق ذكرها، ينبغي الإشارة إلى ما يلي:

تأسست هذه المنظمة في العام ١٩٧٥ وظلت ناشطة حتى العام ١٩٩٩. وقد بادر إلى تأسيسها «الزعيم» اليهودي العراقي مردخاي بن بورات، وهو عضو كنيست ووزير إسرائيلي سابق من حزب «مباي» ولاحقًا من حزب «رافي» (أسسه بن غوريون بعد انشقاقه عن «مباي»)، سوية مع «شخصيات جماهيرية» من «وزنه الثقيل» من يهود المغرب وتونس وسورية والعراق. وقد ترأس بن بورات هذه المنظمة إلى جانب المليونير اليهودي العراقي ليئون تمان من لندن.

حصلت المنظمة على دعم مباشر، مادي ومعنوي، من وزارة الخارجية الإسرائيلية ومن الوكالة اليهودية. وكانت تستدعي، بين الفينة والأخرى، العديد من السياسيين والباحثين الأكاديميين ذوي الأصول العربية لحضور جلسات هيئتها الإدارية والإسهام في رسم وبلورة سياستها.

أقامت المنظمة، خلال سنوات نشاطها، فروعًا لها في نيويورك ولندن وروما وزيوريخ، كما عقدت مؤتمرات دولية في باريس (١٩٧٥) ولندن (١٩٨٢) وواشنطن (١٩٨٧). وعقدت أربعة مؤتمرات في إسرائيل.

توقف عمل المنظمة في العام ١٩٩٩، كما ذكرنا، بسبب توقف أموال الدعم من طرف وزارة الخارجية الإسرائيلية والوكالة اليهودية، وهذه كانت الحجة المعلنة، لكن المؤلف يلمح إلى أن إيقاف عمل المنظمة جاء بعد أن استنفدت «الدور المرسوم لها» في بناء «الذاكرة القومية».

يؤكد المؤلف أن منظمة «ووجاك» تمتعت بقدر عال من الوعي حيال مسألة التوثيق. وفي إطار ذلك فقد تم تسجيل كل المؤتمرات التي عقدتها ومن ثم تمّ إصدار وقائعها في كتب. كما تم تلخيص لقاءات الهيئة الإدارية كتابيًا. وأصدرت المنظمة مئات الوثائق المتعلقة بنشاطها،

من رسائل وكراريس وكتب ومقالات. وجرى كل ذلك باللغة العبرية طبعًا، لكن كانت هناك نصوص كثيرة باللغتين الانكليزية والفرنسية أيضًا. وقد احتفظ بجميع هذه المواد في مكاتب المنظمة في تل أبيب. ولكن في بداية العام ١٩٩٨ بدأ العمل في نقلها إلى الأرشيف الصهيوني المركزي. وقد اطلع المؤلف على جميع هذه المواد في الأرشيف الصهيوني، بدءًا من آذار ١٩٩٨، ويبدو أنه كان أول باحث يطلع على الأرشيف لغرض البحث، ومن هنا أهمية خلاصاته بالنسبة لتأثير هذه المنظمة ودورها الحاسم في المحور الذي نتناوله.

في تقطيره لعمل هذه المنظمة على المستوى السياسي العام، الذي يرتبط بكيفية ما مع كينونة إسرائيل الراهنة من الناحية السوسيولوجية كما يرتبط مع صراعها ضد العالم العربي وضد الفلسطينيين على وجه الخصوص، يشير شنهاف إلى أن إنجاز «ووجاك» الأبرز خلال سنوات عملها المذكورة يتمثل في أنها «صاغت ثلاث نظريات سياسية كبيرة» (من حيث كونها عظيمة الأهمية بالنسبة لإسرائيل وأيديولوجيتها الصهيونية):

النظرية الأولى ادعت بأقدمية الكيان اليهودي، قوميةً ودينًا، في منطقة الشرق الأوسط.

النظرية الثانية أكدت أن تبادلًا سكانيًا بين لاجئين عرب ولاجئين يهود في الشرق الأوسط قد حدث فعلًا ويمكن الاستفادة منه في أي وقت.

النظرية الثالثة أقرّت بأنه في إثر تبادل السكان المذكور يمكن تبني الادعاء، في الوقت الراهن، بشأن الموازنة (أو التعويض) في الأملاك بين اللاجئين العرب واليهود.

عن هذه النظريات الثلاث يكتب شنهاف: هذه النظريات، التي تمت صياغتها في أواسط السبعينيات، أخذت مفعولا مضاعفًا في أعقاب اتفاق السلام مع مصر وبدء النقاش حول اللاجئين الفلسطينيين. فعلى أساسها، وهذا ما اعتقده أعضاء إدارة المنظمة، في مقدرة دولة إسرائيل أن تدعي، من جهة، الحقوق الشرعية لليهود في أرض إسرائيل (أقدمية الكيان اليهودي) وأن ترفض، من جهة أخرى، المطلب الفلسطيني بحق العودة (تبادل السكان تمّ حقًا) وكذلك أن ترفض، من جهة ثالثة، المطلب بالتعويض عن الأملاك الفلسطينية التي صادرها القيم العام لدولة إسرائيل (موازنة الأملاك). وعلى هذا الأساس فإن عضو إدارة المنظمة، د. جاك برانس، وازى من حيث الأهمية بين تأسيس منظمته وبين نشاط منظمة

التحرير الفلسطينية، بقوله: «نحن الجواب الوحيد (في إسرائيل) على م. ت. ف، على حق العودة.. من أجل ذلك نحن موجودون».

غير أن نشاط «ووجاك» تركز، بصورة رئيسة، في تخيّل الماضي وفي محاولة استعمال هذا الماضي المتخيّل من أجل إحلال القومية اليهودية في الشرق الأوسط وبلورتها. ولذا كان من الطبيعي أن تعمل المنظمة في ميدان تشييد الذاكرة القومية، أولا وقبل أي شيء آخر.

ومع أن المؤلف يرى إلى خطورة ما ترتب ويترتب إلى الآن على النظريات الثلاث المذكورة، في الشأن السياسي العام، فانه يؤكد أن تلك النظريات انطوت في الوقت ذاته على دلالات مضادة بالنسبة لمشروع بناء الذاكرة وسياسة الهويات.

ويوضح هذه الدلالات المضادة على الوجه التالي:

نظرية أقدمية الكيان اليهودي، قومية ودينًا، في منطقة الشرق الأوسط كان لا بدّ أن تنطوي على مركب مهم هو «رابطة يهود الدول العربية مع أرض إسرائيل». وتنسحب هذه الرابطة أيضًا على الفترة التي تدعي الصهيونية بانقطاع الصلة فيها بين الشتات وبين البلاد، ما يعني أن هذه النظرية تقسّم، في المحصلة، وربما دون قصد مسبق منها، الوحدة الإثنو- قومية اليهودية حسبما تروّج لها الصهيونية، ناهيك عن أنها تعرض ماضيًا لليهود العرب مختلفًا عن ماضي اليهود الأوروبيين. وفي رأيه فان هذه النظرية تجعل اليهود العرب مختلفين مع الأيديولوجيا الصهيونية في ثلاثة مواضيع أساسية هي: النظرة إلى الإقليم والموقف من التاريخ ومن الهوية.

نظرية تبادل السكان في الشرق الأوسط تم اللجوء إليها، من طرف «ووجاك»، أساسًا، من أجل تقويض ادعاء حق العودة من جانب الحركة الوطنية الفلسطينية. وإن تبنّي هذه النظرية استوجب من «ووجاك»، في رأي المؤلف، أن تصوغ موقفًا في مسألتين تاريخيتين شديدتي التعقيد: الأولى- مسألة ماهية العلاقات بين اليهود والمسلمين في الدول العربية على مرّ التاريخ طبعًا، والثانية- مسألة تعريف مكانة اليهود في الدول العربية، في إطار طرح التساؤلين التاليين: هل هم لاجئون- مطرودون؟ أم أنهم صهاينة أصحاب وعي كافحوا من أجل الهجرة إلى أرض إسرائيل؟. ومع أن المسألتين تتداخلان، في المبنى والمعنى، إلا أنه

ثمة أهمية خاصة للمسألة الثانية، حيث أن تعريف هؤلاء اليهود العرب بأنهم لاجئون- مطرودون، يتناقض مباشرة مع نظرية أقدمية الكيان اليهودي، التي سبق ذكرها، إذ أن هذه الأخيرة تستدعي أن تشرح بإسهاب كيف عاش اليهود بهدوء تحت حماية الإسلام والعرب طوال آلاف السنوات، في حين أن التمسك بنظرية اليهود اللاجئين يؤكد هشاشة وجودهم في الدول العربية. فضلًا عن ذلك فان نظرية اللاجئين تتناقض مع كون هجرة هؤلاء إلى أرض إسرائيل تحمل دوافع صهيونية أيديولوجية. ويشير المؤلف إلى أن بن بورات حاول أن يجسر على جميع هذه التناقضات بقوله: لكل يهودي ثمة توق للقدوم إلى إسرائيل، وهو يقول ذلك في كل مكان، حتى في الاتحاد السوفييتي. تحت أي ضغط يقول اليهودي: السنة القادمة في القدس. غير أن الملاحقات في الدول العربية زادت هذا التوق، إلى درجة أنهم لم يمنحوه، لليهودي، إمكان البقاء في بلاده.

أما بالنسبة لنظرية «موازنة الأملاك» فإن شنهاف يعتقد بأن التحدي الأكبر لها جاء من طرف أعضاء غير إسرائيليين في «ووجاك». وبين هؤلاء يشير إلى ثلاثة بارزين أكدوا أن ليس لإسرائيل الحق في استعمال الأملاك اليهودية في الدول العربية لأغراضها السياسية من خلال طمس حقيقة أن جزءًا من أصحاب هذه الأملاك ليسوا مواطنين في إسرائيل.

في التحصيل الأخير، لجأ المؤلف إلى الفكر ما بعد الحداثي لكي يقوّض الرواية التأريخية الصهيونية الرسمية من خلال قصة اليهود العرب، ولكي يكفر بالحقيقة التاريخية المطلقة حول الأمة اليهودية والذي يعتبر هو نفسه من أبرز المستأنفين عليها، كما أوضح في سياقات أخرى. غير أنه لم يقدّم فقط روايته، التي تتناقض مع الرواية الرسمية ومع تفريعاتها وتخريجاتها المختلفة في الموضوعات التي يتطرق إليها في فصول الكتاب كافتها، بل إنه أيضًا حاول أن يتلمس الثغرات التي لم تنجح الرواية الرسمية في أن تسدّها بالكامل. كما أنه يبذل جهدًا مركّزًا لتبيان كيف «انقلب مفعول السحر على الساحر»، إذا جاز التعبير. وبكلمات أخرى: كيف أدت المحاولات المتعدّدة، الصهيونية القالب والمحتوى، الرامية إلى بناء هوية إسرائيلية لليهود العرب من خلال قمع هويتهم العربية، إلى التمسك أكثر فأكثر بهذه الهوية وإلى تحديد (من الحدّة) مسألة التمييز الطائفي في إسرائيل، التي تحيل بدورها إلى بذور

التناقض في الصهيونية، فكرًا وممارسة.

أما من ناحية الوثائق التاريخية فإن هذا الكتاب يقدم لنا، بالتأكيد للمرة الأولى، بحثًا معمقًا حول عمل ونشاط منظمة «ووجاك» التي أدت دورًا شديد الخصوصية في بناء «الأساطير المؤسسة لإسرائيل»، خاصة تلك التي ما زالت تتفاعل إلى الآن ارتباطًا بالصراع الإسرائيلي- الفلسطيني. ولو كان إسهام الكتاب منحصرًا في هذا الجانب فقط لكفاه ذلك من أجل اعتباره وثيقة اجتماعية تاريخية مهمة حول الكيان الإسرائيلي المؤدلج بالصهيونية، الذي كلما غاص البحث العلمي في ماضيه تكشفت أمامنا المزيد من «الحقائق السوداء» الملازمة لنشوئه، سواء بالنسبة لنا كفلسطينيين، وبالنسبة للإسرائيليين أنفسهم أيضًا.

أخيرًا يلزم القول إن شنهاف لم يكتف بالتصدّي لما أسميناه «عملية تطهير اليهودي العربي من عروبته» من الناحية النظرية فقط، كما يتجلّى في هذا الكتاب وغيره من أبحاثه ومقالاته العديدة، بل إنه يردف ذلك بالسلوك العمليّ. فقد اتّجه إلى تعلّم اللغة العربية واستغرقه هذا الأمر مدة عشر سنوات، وبعد ذلك بات ينذر جلّ وقته لترجمة نتاجات من الأدبين العربي والفلسطيني إلى اللغة العبرية، فأنجز حتى الآن ترجمات لكتاب عرب وفلسطينيين مثل إلياس خوري وسلمان ناطور ومحمود شقير وعلي المقري ومحمود الريماوي وسميرة عزّام وغيرهم. وبذا قدّم نموذجًا طليعيًا يُحتذى لما يعتبره مسؤولية أخلاقية يتعيّن على المثقف أن يحملها على كاهله ترتبًا على سعيه نحو غايات كثيرة في مقدمها تحدّي نظرية المعرفة الصهيونية.

أهدي هذا الكتاب إلى جدتي الحبيبة فرحة معلم،
التي توفيت في العام ٢٠٠٥
عن عمر يناهز ٩٣ عامًا.

شكر وتقدير

يوجز هذا الكتاب حصيلة خمس سنوات من البحث في الأرشيف المتصل بالتاريخ الاجتماعي لليهود من البلاد العربية في ضوء القومية الصهيونية. وتحيد القضية التي نوردها في متن هذا الكتاب عن الدراسات السائدة التي تتناول المجتمع الإسرائيلي في العديد من الجوانب. ففي المقام الأول، ينطوي توظيف مصطلح «اليهود العرب» (دون اصطلاح اليهود «المزراحيين»، الذي يشير إلى اليهود «الشرقيين» في معناه الحرفي) على اعتراض على المقابلة المزدوجة للعرب واليهود في الخطاب الصهيوني، وهذه ثنائية لا تيسر فهم الربط بين العرب واليهود واستيعابه على هذا النحو. وفي المقام الثاني، نفترض أن دراسة اليهود العرب ينبغي أن تجد نقطة بدايتها في مطلع العقد الرابع من القرن الماضي، وذلك عندما فتحت الحركة الصهيونية أعينها على اليهود العرب باعتبارهم مخزونًا للهجرة اليهودية، وليس عند وصولهم إلى إسرائيل خلال حقبة الخمسينيات من القرن المنصرم. ويتيح لنا هذا الأمر أن نضع دراسة العلاقات القائمة بين اليهود المزراحيين واليهود الأشكناز في سياق اللقاءات الكولونيالية المبكرة التي حصلت بين اليهود العرب والمبعوثين الصهاينة الأوروبيين – قبل إقامة الدولة وخارج فلسطين – ودراسة الطريقة التي أُعيدَ فيها إنتاج هذه العلاقات عقب وصول اليهود العرب إلى إسرائيل. وثالثًا، نستعرض منظورًا جديدًا لفهم العلاقات الدقيقة بين اليهود العرب واللاجئين الفلسطينيين الذين نزحوا عن ديارهم في العام ١٩٤٨، وهي علاقة عادةً ما تجري التعمية عليها أو يجري إقصاؤها في الدراسات التي تستند إلى التأريخ الصهيوني ونظرية المعرفة الصهيونية. ومع ذلك، فلا يروي هذا الكتاب مجرد قصة جديدة حول العلاقات القائمة بين الفئات الاجتماعية أو تاريخ بناء هذه العلاقات، وإنما يوظف التاريخ أيضًا للنظر تحت سطح الصهيونية نفسها. ونحن نوظف هذا التاريخ لا لنتخطى ما نسميه «الصهيونية المنهجية»، بل لكي نفسح المجال أمام الخروج بنظرية معرفية تقدم نظرة جديدة للافتراضات الرئيسة التي قامت الصهيونية على أساسها، وعلى التعبير عن هذه الافتراضات في السياسة الإسرائيلية

والثقافة السائدة في إسرائيل في هذه الأيام.

وتستعرض المقدمة السياق الشخصي والمهني الذي أُلف فيه هذا الكتاب على وجه التفصيل. وفي هذا المقام، أود أن أعبر عن شكري وتقديري لزملائي وأصدقائي وطلابي الأعزاء الذين قدموا المساعدة لي وقرأوا الكتاب وقدموا المشورة لي وأمدوني بالتشجيع في مراحل مختلفة من هذا المشروع. وعلى وجه الخصوص، فأنا مدين بشكر خاص لثلاثة من طلابي وأصدقائي المتفانين الذين تقاسموا معي عبء البحث والتأليف. فقد كان نداف غباي، وهو الآن طالب في مرحلة الدكتوراه بجامعة كاليفورنيا في سان دييغو، معي منذ اليوم الأول الذي باشرت فيه العمل على هذا الكتاب، حيث ساعدني في جمع الوثائق الأرشيفية وتشكيل بعض الأفكار النظرية التي أضعها بين يدي القارئ فيه. كما لقيت المساعدة من شوهام ميلاميد، وهو طالب في مرحلة الدكتوراه الآن في جامعة ييل (Yale University)، حيث شاركني في تنظيم المواد العملية، وأبدى قدرًا عظيمًا من الحكمة حول الأفكار التي يضمها الكتاب بين دفتيه وشجعني على رؤية الجديد في هذا المشروع دون الألم الذي تكبدته في كتابته وتأليفه. وأطلعتني شيرلي هوسير على ملاحظات تفصيلية واقتراحات رائعة لتحسين الكتاب وتطويره. وفضلًا عن هؤلاء، قدم ثلاثة من زملائي وأصدقائي مساهمة قيمة في تطوير الفرضيات التي أسوقها في هذا الكتاب. وهؤلاء هم: حنان حيفر، وأدريانا كيمب، وأمنون راز- كركوتسكين. وقد تركوا بصماتهم على كل صفحة من صفحات هذا الكتاب.

وقد شهد هذا المشروع الازدهار والتطور بفضل جملة من المؤسسات وأفرادها والمنتسبين إليها. فقد طرحت الأفكار الأولية في أول الأمر على طلبتي في دائرة علم الاجتماع بجامعة تل أبيب. وقد استفدت من الاختلافات والجدل والحوارات الثقافية التي أثارتها هذه الأفكار. كما أُعدّت أقسام لا يستهان بها من هذا الكتاب في إطار معهد «فان لير» في القدس (Van Leer Jerusalem Institute) ومنتدى الدراسات الاجتماعية والثقافية (Forum for Social and Cultural Studies). كما استفاد الكتاب من المناخ الفكري الفريد الذي برز في هذا المنتدى على مدى أربع سنوات. وأود أن أعبر عن شكري، في هذا المقام، لأعضاء المنتدى

الذين عملوا معي على مدى هذه السنوات، وهم: مئير عمور، عبد عزام، يهودا غودمان، شلومو فيشر، حنان حيفر، أدريانا كيمب، عزيزة خزوم، يوسي لوس، بنينا موتزافي- هيلر، وبوعز نويمان. كما أود أن أصل شكري الخاص لشمشون تسيلنيكر، رئيس معهد «فان لير» في القدس، على رؤيته والكرم الذي أبداه في إنشاء المنتدى وعلى الدعم الواسع الذي يقدمه له. وفضلًا عن ذلك، فقد أمدتني سارة سوراني، التي تعمل في معهد «فان لير» في القدس، بمشورة لا تقدر بثمن على مدى هذه السنوات وساعدتني في العمل المهني الذي بذلته على النصوص الأولية لهذا الكتاب باللغة العبرية.

كما خصص صديقاي العزيزان حجاي رام وحنه هرتسوغ، اللذان أمضيت العامين المنصرمين بصحبتهما في مدينة نيويورك، وقتهما لقراءة مخطوطة الكتاب من غلافه إلى غلافه وقدما عددًا لا يحصى من الملاحظات والمقترحات. وقد استفدت أيما استفادة من حكمتهما وحساسيتهما ومداركهما الواسعة. ومن أصدقائي الرائعين ألكساندرا كاليف، وهي الآن زميلة أبحاث ما بعد الدكتوراه في جامعة كاليفورنيا في بيركلي (University of California, Berkeley)، وجوشوا غيتزكاو، الذي يعمل في جامعة هارفارد في هذه الآونة. فقد أمداني بدعم هائل خلال عملي على تأليف هذا الكتاب، وساعداني على تنظيم بعض المواد الأرشيفية، ولم يبخلا علي بالاقتراحات النظرية والأسلوبية الحصيفة في مرحلة كتابة هذا المؤلف. كما قدم عادي أوفير وعزيزة خزوم ملاحظات مدروسة ومحكمة حول تأليف الكتاب وتحريره، وكان من دواعي سروري أن اعتمدت ملاحظاتهما.

وقد ساعدني الكثير من أصدقائي وزملائي من خلال المحادثات والنقاشات التي أجريتها معهم ومن خلال النقد الذي أطلعوني عليه. ومن هؤلاء: شمعون بلاص، وتسفي بن- دور، وشمعون بريتون، وهاغي بوعز، وييئون كوهين، ودافيد دي- فرايز، وتمار إلعور، وسينثيا فوكس- إيبشتاين، وبراخا إيشيل، وغيل إيال، وميخال فرينكيل، وحاييم هنيغبي، وحاييم حزان، وجدعون كوندا، ونيسيم ليون، وفاردا لافينون، ورونيت ماتالون، وعادي أوفير، وموطي ريغيف، وتيلدا روسمير، ونديم روحانا، وأريج صباغ، وغيرشون شافير، ورونين شامير، وناتان شنايدر، وساي سبيلرمان، وكاثرين سيلفر،

وإيلان تلمود، ويفعات فايس، ويوفال يوناي وأفيفا زيلتزر. وقد عبر غيرشون شافير، على وجه الخصوص، عن إيمانه بهذه المخطوطة في جميع مراحل عملي عليها وصادق عليها وقدم المساندة لها.

وليس هناك من شك في أن النشاط الذي أديته في ائتلاف قوس القزح الديمقراطي المزراحي (المعروف بمسمى «كيشت») ترك أثرًا بارزًا على برنامج البحث والتوجه الذي سلكته في إنجازه. وكان من حسن حظي أن أتيحت لي رفقة أصدقاء رائعين يسروا لي مصدر إلهام فكري، وهم ملتزمون بالعدالة الاجتماعية والسياسية في صورة قل لها نظير. وأود أن أنوه هنا، وعلى وجه الخصوص، إلى يوسي داهان، وشوهانا غباي، ودافيد ماهليف، ونيسيم مزراحي، وإسحق سابورتا - وهم فرسان العدالة الاجتماعية والسياسية في عالم اليوم الذي يعمه التشاؤم.

وفي العام ٢٠٠٣، ظهرت نسخة أولى من هذا الكتاب باللغة العبرية في طبعة صدرت عن دار عام-عوفيد للنشر (Am-Oved Publishing House). وأنا أدين لإيلي شألتيئيل، محرر النسخة العبرية من هذا الكتاب، على الاقتراحات الممتازة التي قدمها لي، وكذلك لجمعية الدراسات الإسرائيلية (Association for Israeli Studies)، التي منحتني جائزة يوناتان شابيرو لأفضل كتاب في العام ٢٠٠٤ (عن النسخة العبرية)، ورالف مينديل الذي ترجم الوثائق العملية ومقتطفات أخرى من النصوص من العبرية. وأنا مدين أيضًا لابنتي نوعا شنهاف، التي قدمت عملًا رائعًا ودقيقًا في تجهيز المخطوطة وتحضيرها للنشر. وأود أن أشكر كذلك نوعا لافي وأورا سلونيم وسيفي شتغليتز اللاتي قدمن المساعدة لي في عملي على هذا الجانب.

وتستند عدة فصول من هذا الكتاب إلى مقتطفات سبق لي أن نشرتها في مقالات في مجلات. وقد نشرت أجزاء من الفصل الثاني في مجلة «الهويات الاجتماعية» (Social Identities) (Shenhav 2002b)، وأجزاء من الفصل الثالث في مجلة «الأمم والقومية» (Nations and Nationalism) (Shenhav 2003)، وأجزاء من الفصل الرابع في «المجلة

الدولية لدراسات الشرق الأوسط» (International Journal of Middle East Studies) (Shenhav 1999a)، وأجزاء من الفصل الخامس في «المجلة البريطانية لدراسات الشرق الأوسط» (British Journal of Middle Eastern Studies) (2002a). وقد منح الإذن بإعادة طباعة هذه المقتطفات من هيئة تحرير مجلة «الأمم والقومية»، ومجلة الجمعية المعنية بدراسة الإثنية والقومية (Journal of the Association for the Study of Ethnicity and Nationalism) (كلية لندن للاقتصاد)، ومطبعة جامعة كامبريدج (عن «المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط»)، ومجموعة «تايلور آند فرانسيس» (Taylor and Francis) (عن «المجلة البريطانية لدراسات الشرق الأوسط»). كما أشكر محرري هذه المجلات على إتاحة الفرصة لي لنشر هذه النصوص في صورتها المنقحة والمزيدة.

وقد عرضت مقتطفات من هذا الكتاب في مؤتمر «هاورد غيلمان» (Howard Gillman Conference) بجامعة نيويورك خلال شهر كانون الأول ٢٠٠٠، وفي مؤتمرين آخرين عقدا في إيلماو بألمانيا، أحدهما بعنوان «اليهود باعتبارهم مواطنين عالميين» (تموز ٢٠٠٠)، والآخر بعنوان «التحدي الماثل أمام المواطنة والإثنية القومية» (تموز ٢٠٠٢). كما قدمت أجزاء أخرى من الكتاب في مؤتمر حول الهجرة في الجامعة الأميركية (American University) في واشنطن العاصمة خلال شهر أيار ٢٠٠٢، وفي مؤتمر عقد في جامعة مدينة نيويورك (City University of New York) برعاية مشتركة بين برنامج علم الاجتماع ومركز دراسات الشرق الأوسط في شهر أيار ٢٠٠٣، وفي حلقة دراسية نظمتها جامعة كولومبيا حول الحدود في شهر نيسان ٢٠٠٣، وفي الحلقة الدراسية التي تنظمها جامعة برنستون (Princeton University) حول علم الاجتماع الاقتصادي في شهر نيسان ٢٠٠٣، وفي جمعية الدراسات الإسرائيلية، جائزة أفضل كتاب، القدس، آب ٢٠٠٤. وأعبر عن امتناني للملاحظات التي أبداها المشاركون في جميع هذه الملتقيات.

أود أن أصل شكري لإليعازر بركان على التعليقات التي أبداها والتشجيع الذي أمدني به في النسخة الأولى من الكتاب، ولبيتر دريير على العمل الرائع الذي أنجزه في تحرير طباعته. كما أدى نوريس بوب وأنجي ميكاليس وماريانا رايكوف وهيئة التحرير في مطبعة

جامعة ستانفورد عملًا رائعًا في جميع مراحل هذا المشروع. وجامعة ستانفورد هي جامعتي الأولى التي تخرجت منها، وأنا فخور بأن يطبع كتابي في مطبعتها.

وأود أن أعبر عن حبي الخالص لعنبار ونوعا – ابنتاي الرائعتان والمفضلتان من بين أصدقائي – ولجنيفر فورباخ التي يسرت لي مساندتها إنجاز هذا الكتاب وإخراجه إلى النور.

وأخيرا، أنجزت الترجمة العربية لهذا الكتاب بمبادرة المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار»، وبهذا أشكر كل من أسهم في دعم إصدارها: مديرة المركز الصديقة هنيدة غانم، وانطوان شلحت الذي راجع الترجمة، المترجم ياسين السيّد على عمله الدقيق، وكل من أسهم في جعل النسخة العربية متاحة للقارئ العربي.

التاريخ يبدأ من البيت

يتناول هذا الكتاب اللقاء المعقد، الذي ساده الصراع وعمه التضارب والتناقض، بين اليهود الذين ينحدرون في أصولهم من الدول العربية والقومية الصهيونية والدولة اليهودية.[1] فقد خلفت هذه الصراعات أثرًا هائلًا على نشأتي، مثلما أسردها في القصة الشخصية أدناه.

بعدما اتخذت مجلسي لأستهل عملي قبل فترة في أحد مقاهي تل أبيب في المنطقة التي أسكن فيها، اقترب مني رجل مسن فجأة، وقال لي «أنت ابن طيب الذكر إلياهو شهرباني»، في نبرة تفصح عن بيان حقيقة وطرح سؤال. نظرت إلى الرجل الذي وقف أمامي. لم يسبق لي أن رأيته في حياتي قبل اليوم. كان الرجل وسيمًا، ويقارب عمره السبعين، وتحدث إليّ بلهجة عراقية ثقيلة. وجال في خاطري أن هذا هو ما كان والدي ليبدو عليه لو كان على قيد الحياة.

وتابع الرجل كلامه «أنا اسمي أفنير يارون، وقد جندت أباك في جهاز الاستخبارات في خمسينيات القرن الماضي». كانت الموائد في المقهى قريبة من بعضها بعضًا، وتولد لدي شعور بأن كل شخص فيه كان يستمع إلى المحادثة التي دارت بيني وبين هذا الرجل. وقال الرجل «لدي الدليل على ذلك»، كما لو كان يذيع سرًا. «وبإمكاني أن أظهره لك إن رغبت بذلك». شعرت بإحساس من الراحة بعدما غادر الرجل. وراقبته وهو يمشي تحت المظلة الكبيرة أمام المقهى، إلى أن عبر الشارع وغاب في الأفق.

لم يكن لانزعاجي أي علاقة مع المفاجأة التي ظهر فيها هذا الرجل أو إشارته إلى عمل والدي. فما أخبرني به لم يشكل مفاجأة كبيرة لي. فقد كنت أعرف القليل عن ماضي والدي،

وكنت أتوقع حادثة من هذا القبيل عاجلًا أم آجلًا. ولم أكن متأكدًا من أنني سألتقي مع يارون مرة أخرى، بل ولم أكن أرغب في ذلك في حقيقة أمري.

وبعد ذلك بأسبوعين، وصلت رسالة فاكس إلى مكتبي من عميل سري، يقول فيها: «هناك مغلف يخصك في المقهى». تملكني شيء من الارتباك والانزعاج. فالمغلفات البنية اللون التي لا تحمل أي كتابة عليها تنطوي على دلالات غير سارة في هذه الأيام. وقد احتوى هذا المغلف على مجموعتين من الصور بالأسود والأبيض، وكانت معه ملاحظة تقول: «تعود هذه الصور التي التقطتها مع والدك المرحوم إلى العام ١٩٥٠». ويظهر في إحدى هذه الصور أربعة شبان وفتاة، جميعهم في مطلع العشرينات من أعمارهم، ويرتدي بعضهم بنطلونات قصيرة باللون الكاكي بينما يرتدي البعض الآخر قمصانًا بيضاء. وكان هؤلاء جميعًا من اليهود العرب. ويظهر في الصورة الأخرى أربعة شبان وفتاتان يقفون على الشاطئ. وقد بدت إحدى الفتاتين، التي كانت ترتدي ملابس السباحة التي تتكون من قطعتين، على أنها تنتمي إلى المجموعة. وكان العميل السري قد كتب على الصورة: «كانت هيمدا زوجة القائد»، كما لو كان يتوقع مني أن أسأل عن هوية هذه المرأة. وكان والدي يقف في خلفية الصورة وتعلو الابتسامة محياه. وقد تعرفت عليه من أول وهلة من خلال شعره المتلبد والطويل، الذي يشبه شعر كريمر (Kramer) في مسلسل «ساينفيلد» (Seinfeld) التلفزيوني. وكان يبدو كما لو كان في الواحدة والعشرين من عمره في الوقت الذي التقطت فيه هذه الصورة.

لقد واجهتني هذه الصور، تمامًا مثلما كان عليه حالي عندما واجهت يارون، بموقعي المعقد فيما يجري تمثيله في أحوال كثيرة بصراع قديم لا يمكن تجاوزه بين العرب (من غير اليهود) واليهود (من غير العرب). فقد عمل يارون ووالدي وغيرهما على تقويض التعارض القائم بين العربي واليهودي في أمور تماثل في بساطتها الطريقة التي تبدو فيها الهيئة العراقية على أجسامهم ولونهم ولغتهم. ونتيجة لذلك، فإن التعامل مع إسرائيل باعتبارها مكانًا يمكن أن يكون فيه اليهود منفتحين على حالتهم اليهودية ويشعرون بالارتياح منها – وهي الحالة التي تتواءم في أحوال ليست بالقليلة مع اليهود الذين ينحدرون من

أوروبا وأميركا الشمالية -لا تبدأ في تأطير تفاصيل تاريخ أسرتي، أو تاريخ اليهود العرب بصفة عامة. فبالنسبة إلينا، ترتبط الحكاية بدل ذلك بالطريقة المعتمدة في فهم «الكينونة العربية» وطمسها وإدارتها بخلاف ذلك بغية إيجاد مكان مناسب لنا داخل الكيان الجمعي اليهودي. فهذا الوضع يتعلق بالطريقة التي قد تسبب فيها لهجة رجل مسن يهودي وسلوكه قدرًا كبيرًا من الإحراج في الدولة اليهودية في أواخر القرن العشرين.

يعتبر التحول من جزء من العالم العربي إلى جزء من الكيان الجمعي اليهودي غير العربي ظاهرًا وجليًا حتى في أدق التفاصيل التي تشكل الخلفية التي أنحدر منها. فجدي يوسيف كان تاجرًا من تجار بغداد، وكان يسافر كثيرًا في ربوع الأقاليم التي كانت تخضع للهيمنة الاستعمارية، وكان يبيع التمور والسمك والبيض. وكان يستقل القطار مرة واحدة على الأقل كل ثلاثة أشهر للتنقل بين بغداد وفلسطين. وقد اشترى جدي، في إحدى الرحلات التي سافر فيها إلى فلسطين، قطعة أرض في مدينة بيتاح تكفا، خارج حدود تل أبيب. وفي العام ١٩٣٦، غادرت العائلة العراق وكانت تنوي الاستيطان على قطعة الأرض المذكورة هناك، ولكنها عادت أدراجها إلى بغداد بعد تسعة أشهر. ولم يبق في فلسطين سوى شلومو، الشقيق الأكبر لأبي، في فلسطين. وواصل جدي رحلاته التجارية خلال الحرب العالمية الثانية أيضًا. وقد انضم إليه والدي في إحدى رحلاته في العام ١٩٤٢، وقرر أن يبقى في فلسطين مع شقيقه شلولو. قيل لي بأن جدي عارض ذلك، ولكن والدي أصر على رأيه وفرضه على والده. كان يبلغ من العمر ثلاثة عشر عامًا حينئذ، وقد وجد عملًا في قطاع البناء في فلسطين.

انتقل والدي، عندما بلغ سبعة وعشرين عامًا من عمره، مع مجموعة من أصدقائه من مواليد العراق إلى كيبوتس «بئيري»، الذي يقع على أطلال قرية نحبير العربية. وفي هذه السنة، حصر آفشالوم شموئيلي، وهو ضابط تجنيد، إلى الكيبوتس وجند المجموعة في جهاز الاستخبارات الإسرائيلية. وفي الواقع، فليس هناك ما يثير الدهشة في هذا الأمر. فقد كانت هذه المجموعة جزءًا من مخزون لا ينضب من الشباب الطموحين، الذين يدينون بالولاء للدولة، ويتحدثون العربية بطلاقة ويبدون كالعرب في مظهرهم. وكان هؤلاء الشباب

يملكون الخصائص والمواصفات المثالية. وقد عمل والدي بجد واجتهاد بصفته فردًا من أفراد جهاز الاستخبارات، وكان يغيب في بعض الأحيان لفترات طويلة. وقد أسهم غياب والدي في تحسين وضعي في الحي الذي كنت أقطن فيه. فقد حصل والدي على تذكرة العبور إلى الكينونة الإسرائيلية من خلال عمله لصالح الدولة ضد العدو العربي. وكنت قادرًا على الاستفادة من هذا الوضع، كما لو كنت حاصلًا على سلطة بالوكالة. ولكن هذا لا يعني بأنني كنت أشعر بالراحة مع كينونته العربية. فحينما كنت يافعًا، كنت أقف في وجه والديّ وثقافتهما، التي كنت أنظر إليها على أنها ثقافة عربية عدائية. فكنت أطفئ المذياع أو أعطله عندما كانا يرغبان في الاستماع لأغاني كبار المطربين العرب، كأم كلثوم أو فريد الأطرش أو محمد عبد الوهاب. وفي الحقيقة، كان ذهني منشغلًا بأصولي وأصول أسرتي العربية اليهودية، غير أنني أسررت هذا الأمر في نفسي. فهذه الأصول لم تكن تكفل تأمين تذكرة دخول صالحة لكي أصبح عضوًا على قدم المساواة مع غيري في المجتمع الإسرائيلي، الذي كان ينطوي على عقلية غير شرقية في جوهره، في ذلك العهد كما هو الحال الآن.

وفي مفارقة غريبة، توفي والدي العراقي جراء نوبة قلبية عندما ضرب صاروخ عراقي الحي الذي نقطن فيه في تل أبيب خلال حرب الخليج (الأولى). وكان يبلغ من العمر اثنين وستين عامًا حينذاك. وقد تحدث إليّ أصدقاؤه بعد وفاته باللهجة العربية العراقية، وكأنهم يريدون التأكد من أنني ما زلت أتذكرهم منذ أن كنا نعيش معًا في قاعدة للاستخبارات تقع في مدينة بئر السبع جنوبي فلسطين. وقبل فترة ليست بالبعيدة، تذكرني أفنير يارون مرة أخرى وأرسل إلي مغلفًا بنيًا آخر، كان يحتوي على صورة ملونة لبيتنا – وهو بيت عربي قديم – في تلك القاعدة.

لقد كان زملاء والدي عبارة عن «محمية طبيعية»، حسب التعبير الدارج في إسرائيل. فقد كانوا يتحدثون العربية، ويقرأون الصحف العربية ويستمعون إلى المحطات الإذاعية العربية. وكان بعضهم قد أمضى بعض الوقت في بلدان أخرى، وكانوا يعرفون أنفسهم على أنهم عرب. وقد تنصت هؤلاء على المحادثة الشهيرة التي جرت عبر الاتصالات اللاسلكية بين الرئيس المصري عبد الناصر والعاهل الأردني الملك حسين قبل أيام من اندلاع حرب

حزيران ١٩٦٧ – وكانت هذه المحادثة بالعربية بالطبع. وكان زملاء والدي يشاهدون محطة التلفاز اللبناني ويستمعون إلى إذاعة القاهرة بعدما كانوا يعودون من المهمات الموكلة إليهم. وكانوا كثيرًا ما يحيون الحفلات التقليدية العربية، التي كانت تقدم فيها كميات كبيرة من الطعام وتغنى فيها الأغاني الشعبية. وكان أعظم المطربين اليهود العرب في إسرائيل من الضيوف الذي يترددون على منزل أهلي. وكم في الأمر من مفارقة أن ولوج هؤلاء إلى الكيان الجمعي الإسرائيلي – عبر بوابة عملهم في جهاز الاستخبارات – كان يفرض عليهم البقاء جزءًا من العالم العربي الذي كانوا يعملون ضده. وكان هذا هو المنطق الذي تقوم عليه الدولة الإسرائيلية: فهي حبلى بالتناقضات. ومن جهة أخرى، تريد هذه الدولة أن تنزع عن اليهود العرب القاطنين فيها – وهم مواطنو دولة إسرائيل المعروفون أيضًا باسم اليهود المزراحيين – كينونتهم العربية وتجردهم منها، في ذات الوقت الذي تتوسل فيه إلى آخرين (من أمثال والدي ورفاقه) لمواصلة العيش باعتبارهم عربًا بالفطرة.

تستحضر هذه الذكريات في ذهن المرء قصة إيلي كوهين، وهو أحد أبرز الجواسيس الإسرائيليين، حيث تغلغل في نظام حزب البعث في سورية وبلغ مراتب متقدمة فيه، وألقي القبض عليه وخضع للمحاكمة وأعدم في العام ١٩٦٥. فقد جندته وكالة التجسس في معهد الاستخبارات والمهمات الخاصة (الموساد) لأنه كان يهوديًا عربيًا. وفي العام ١٩٦٨ و١٩٦٩، وخلال فترة ليست بالطويلة عقب حرب الأيام الستة، قررت لجنة المجتمع البابلي في بيتاح تكفا إعادة تسمية الكنيس الذي يقع بالقرب من سوق المنتجات الزراعية في المدينة تيمنًا بإيلي كوهين. وقد طلب مني جدي لأمي، سليم، الذي كان عضوًا بارزًا في هذه اللجنة ومسؤولًا في الكنيس (غاباي) أن أكتب خطابًا كان سيلقيه في حفل إعادة تسمية الكنيس. وقد دبت الحماسة في نفسي من جسامة هذا الحدث وأهميته. وكنت قد عثرت على نسخة من كتاب «رجلنا في دمشق» (Our Man in Damascus)، وهو عبارة عن سيرة تسرد حياة إيلي كوهين (Ben-Hanan 1968). وكنت أرجع إلى هذا الكتاب سنة بعد أخرى في حفل الذكرى السنوية، عندما كنت أكتب نسخًا جديدة من ذلك الخطاب.

وكانت مسودة الخطاب الذي ألفته لجدي يفيض بالاقتباسات التي أخذتها من هذا

الكتاب. فعلى سبيل المثال، كان الرجل الذي جند العميل ٨٨٠ «رجلًا ودودًا ذا عينين بالغتي الزرقة»، وأن صوفي – ابنة إيلي كوهين – كانت تتساءل «لماذا لا يعود أبي إلى البيت الليلة كبقية الآباء؟»، وأن محاكمة كوهين جرت كما لو كانت «فيلمًا رخيصًا من أفلام الماتينيه»، وكما لو كانت مسرحية ألفت حسب قواعد «المخيال السائد في الشرق الأوسط». وأعلن هذا الخطاب على الملأ أن «الرعاع في دمشق كانوا متعطشين للدماء، وأن الحكومة تزودهم به حتى الثمالة.» ويحكي الكتاب أن والدة إيلي كوهين، التي شاهدت إعدام ابنها على شاشة التلفاز، قالت وهي تذرف دموعها عليه: «لماذا أرسلت الدولة ابني إيلي؟»، «لماذا وقع الاختيار على ابني، من بين كل الناس، وكان عليه أن يموت من بين العرب؟». كما وصفت زوجته نادية وطفليها الرضيعين، واقتبست قولها بكل فخر: «لم تتردد الدولة، التي أرسلت إيلي كوهين في مهمته، في إطلاق جبهة مفتوحة لإنقاذ عميلها».

كنت أبلغ من العمر ستة عشر عامًا تقريبًا في ذلك الوقت. وقد شعرت بالسوء قليلًا عندما كان جدي يقصي النص الذي ألفته ويغوص في عوالم جديدة من الميلودراما والأحداث المثيرة. وكان يظن نفسه خطيبًا بديعًا وساحرًا يأسر قلوب الناس. وقد جلست نادية كوهين في القسم المخصص للنساء في الكنيس، وأجهش كل من كان في المجمع بالبكاء معها. لقد أراد الجميع أن يسمعوا المزيد من الخطاب الذي ألقاه جدي. فقد كانت هذه الخطابات تؤتي تبرعات معتبرة للكنيس. وكنا نحن الفتية الصغار نمضي الوقت في اللعب في الساحة الواقعة بين حجرة الكنيس والساحة الصغيرة حولها. وقعت هذه الحادثة بعيد حرب العام ١٩٦٧ (التي تعرف باسم حرب الأيام الستة)، وهي الحرب الشاملة الأولى التي شارك فيها اليهود العرب – بعد أن فاتتهم الحرب «البطولية الأولى»، أي حرب العام ١٩٤٨. وإلى جانب مسألة إيلي كوهين، تكفلت المشاركة الكاملة لليهود من البلاد العربية في الروح الجماعية والملحمة القومية التي شهدها العام ١٩٦٧ بدب الحياة فيهم. فقد كان إيلي كوهين بمثابة تقدمة، أو تضحية شكلت فعلًا من أفعال الفداء والخلاص ومصدرًا للفخر، وتعبيرًا عن الثمن الرمزي – والمادي – الذي كان ينبغي لليهود من البلاد العربية أن يدفعوه، في ذلك الزمن كما هو الحال الآن، كي يشكلوا جزءًا من الكيان الجمعي الإسرائيلي المفترض.

وكانت المشكلة الوحيدة تكمن في أن أحدًا لم يكلف خاطره ليذكر أن المعيار الأساس الذي كان يقف وراء تجنيد إيلي كوهين، الذي كان من سكان بات يام (إحدى ضواحي تل أبيب) وبعدما صار يعرف باسم كامل أمين ثابت في دمشق، في جهاز الموساد كان ينحصر في أصوله العربية، كما كان عليه الحال بالنسبة إلى أصدقاء والدي. لقد أنكر الخطاب العام هذا الرابط وتجاهله. فمثلًا، قررت وزارة التربية والتعليم في أواخر العقد التاسع من القرن الماضي أن تحول مسألة إيلي كوهين إلى موضوع إلزامي في المنهاج الدراسي وأن تصدر كتيبًا لتخليد ذكراه. ومن بين أولئك الذين طلبت إليهم الوزارة سرد الذكريات حول كوهين صديقه المؤلف أمنون شاموش، الذي كتب قصة عنوانها «كامل أفندي يعود إلى بات يام» وشدد فيها على الدور الذي اضطلعت به الخلفية العربية لكوهين. وقد تلقى شاموش، بعد أن نشر قصته، مكالمة هاتفية غاضبة من رئيس الجمعية، إفرايم هاريم، على الطريقة التي تناولها في تخليد ذكرى إيلي كوهين، حيث قال هاريم لشاموش: «هذا بطل قومي، وهويته الإثنية ليست بذات أهمية». «لقد بات مصطلحا 'مزراحي' و'أشكنازي' من المصطلحات البالية، واستعمال هذين المصطلحين في القصة يثيران نعرات قديمة عفا عليها الزمن». وقد رفض شاموش حذف ما اصطلحت وزارة التربية والتعليم على تسميته «فقرات إشكالية»، وفسر ذلك بقوله: «لا أستطيع أن أتجاهل الرابط الإثني، لأن الكينونة العربية تشكل جزءًا أصيلًا لا يتجزأ من قصة كوهين، كما كال الانتقادات لمن جندوه من الأشكنازيين، الذين لم يتفهموه أو يتفهموا الظروف التي أرسلوه للعمل فيها... ومن الطبيعي أن أعضاء المؤسسة كانوا من الأشكنازيين، بينما كان الأشخاص الذين يعملون في الميدان في الدول العربية من المزراحيين... وأجد لزامًا علي أن ألقي الضوء على هذه الجوانب التي يرغب الموظفون المعنيون في طمسها وإزاحتها تحت السجادة». وقدم هاريم رده في مقالة رأي نشرها في جريدة «يديعوت أحرونوت»: «لقد أصررت على أن يكتب شاموش... بتوظيف منهجية أدبية دون منهجية واقعية، وأن لا يكتب تحت أي ظرف من الظروف بباعث مزراحي أو أشكنازي. ... قصة طلبناها كلنا. ... لماذا يجب على المفكرين إيقاد نار الكراهية في هذه الأمة بدلًا من ترسيخ عرى التقارب بين الناس؟».

لم تظهر قصة شاموش في الكتيب الذي نشرته وزارة التربية والتعليم. فقد كان ينظر إلى العلاقة القائمة بين الكينونة المزراحية والسياسة القومية بعين الخطورة. وقد أنكر الكتيب الذي يخلد ذكرى إيلي كوهين أي علاقة من هذا القبيل ورفضها.

وما من شك في أنه قد يبدو معقولًا للدولة اليهودية الوليدة أن توظف خلفيات المهاجرين العرب باعتبارها «ضربًا من ضروب الخبرة» وباعتبارها الأساس الذي ترتكز عليه «في مهنتها». وبذلك، فإن استخدامنا لاصطلاح الجواسيس الإسرائيليين للافتراض بأن دمج اليهود العرب في بوتقة الكيان الجمعي اليهودي كان يتسم بالتعقيد والتناقضات الداخلية قد يبدو سطحيًا. ولكن على الرغم مما دأبت عليه الدولة من استخدام اليهود العرب كجواسيس يعملون لحسابها، فهي لم توظف مهاراتهم الثقافية على الإطلاق في إقامة علاقات إيجابية مع الدول العربية. ويوحي هذا الانفصام بأن الدولة كانت تسعى إلى ما يتجاوز المساعدة العملية. فقد كانت الممارسات التي تنتهجها الدولة ترمي إلى سلخ اليهود العرب عن خلفياتهم العربية. ثانيًا، لم يكن إسباغ السمة العربية أو نزعها – مثلما ظهر ذلك جليًا في قصة كامل أمين ثابت – ينحصر في تجنيد الجواسيس، بل تغلغل هذا الأمر في المجتمع وكان يشكل جزءًا أصيلًا من بنيته الأيديولوجية. فالإثنية التي أصر هاريم على أنها ليست مهمة هي ما يعتبر مهمًا في الواقع، وذلك لأن كلا الطائفتين المزراحية والأشكنازية لا تفتران عن وصمها وإنكارها. فعلى سبيل المثال، بعد أن ألقي القبض على مجرم الحرب النازي البغيض، أدولف أيخمان (Adolph Eichmann)، في الأرجنتين ونقل إلى القدس للمثول أمام المحكمة في العام ١٩٦١، كتبت حنا أرندت (Hannah Arendt) في رسالة إلى كارل جاسبر:

من حسن حظنا أن القضاة الثلاثة الذين سيحاكمون أيخمان هم من أصول ألمانية، وهم بالفعل من أفضل اليهود في ألمانيا. فـ[النائب العام جدعون] هاوزنر يهودي مثالي من غاليسيا، يفتقر إلى التعاطف ... ممل ... ولا يفتأ يرتكب الأخطاء. وهو ربما أحد أولئك الناس الذين لا يعرفون أي لغة. لقد نظمت قوة الشرطة الإسرائيلية كل شيء، وهذا أمر يبث الذعر في نفسي. وأفراد الشرطة لا يتحدثون سوى العبرية ويظهرون مثل العرب في

مظهرهم. ومن بينهم أفراد قساة بكل ما في الكلمة من معنى. وهم يطيعون أي أمر يصدر إليهم. ويحتشد الرعاع الشرقيون خارج أبواب قاعة المحكمة، كما لو كان المرء في استانبول أو في بلد آخر نصفه آسيويون. (Arendt and Jaspers 1992: 434–35).

وفي هذا المقام، تزيد أرندت على مجرد وصم الكينونة العربية لليهود من البلاد العربية. فهي تعبر، بصفتها يهودية أوروبية (من أصول ألمانية) عن قراءة استشراقية نموذجية للمجتمع الإسرائيلي، تبدو آتية مباشرة من كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق».[٢] وترتب أرندت اليهود على مقياس يقوم في أساسه على التمييز بين «الغرب» و«الشرق»، حيث يقع «الأوروبي» على طرف و«العربي» على الطرف الآخر. وتضع أرندت على رأس هذا المقياس عصر التنوير الألماني (German Enlightenment)، الذي لم يتسبب تاريخه المأساوي الذي شهده القرن العشرين في تقويضه. وتضع أرندت تحت ذلك النائب العام الإسرائيلي. فهاوزنر ما يزال أوروبيًا، ولكنه غاليسي «لا يفتأ يرتكب الأخطاء». وربما تتساءل أرندت كيف أن يهوديًا أوروبيًا شرقيًا، «آسيوي أوروبا»، تحول إلى «أوروبي آسيا» على النحو الذي حصل فيه هذا الأمر. كما تضع أرندت، دون هؤلاء، اليهود العرب الذين ينطقون بالعبرية مع أنهم يبدون مثل العرب. ويقع «الرعاع الشرقيون» في أسفل المقياس ومباشرة خارج الأوصاف الشرقية الكلاسيكية التي ترد على القاهرة وبغداد واستانبول. وقد أثار اليهود العرب الذعر في نفس أرندت لأنهم كانوا ينمون عن ملمح خفي – وخليط غير عادي – للمجتمع الإسرائيلي. ومع ذلك، لا تسوق أرندت، التي تأتي أعمالها ضمن حدود ما يرد في القاموس الصهيوني، المصطلحات التي تكفل تعريف هذه الأصناف الهجينة وبيانها.

لم يشارك جميع اليهود العرب في نزع السمة العربية عن أنفسهم مثلما فعلت أنا. فقد كانت جدتي لأمي، فرحة، التي هزني الحزن على وفاتها في العام ٢٠٠٥ عن عمر ناهز الثالثة والتسعين عامًا، تملك الجرأة التي مكنتها من التعامل مع تلك العلاقة التي يشوبها الخطر، وكانت تستخدم التصنيف اليهودي العربي على نحو يتسم بقدر أكبر من الصراحة. وفسرت لي جدتي بأن إيلي كوهين كان يسمى أمين، وأن اسم أمه سعيدة، وأنه كان يهوديًا مصريًا وأنا كنت يهوديًا عراقيًا. وكانت جدتي تحب أن تضفي صفة مثالية على الماضي اليهودي

في العراق، حتى بعد العام ١٩٦٧ ، حينما حصل تحول (نحو الأسوأ) في التمثيل التاريخي للعلاقات اليهودية- العربية. وقالت جدتي، التي حضرت إلى إسرائيل من العراق في العام ١٩٥٠ ، أن اقتلاع ما يربو على ١٠٠,٠٠٠ يهودي من العراق في العقد الخامس من القرن الماضي، ناهيك عن مسح ماضيهم وإزالته، كان عملًا بربريًا. ومن المؤكد أنها كان يمكن أن تتفق مع وولتر بنجامين (Walter Benjamin) الذي يرى أن التاريخ لا يمثل تطورًا تصاعديًا، بل كارثة مستمرة من وجهة نظر الضحية. وعلى النقيض من التقليد السائد، لم تكن جدتي تعتبر أن اليهود والعرب يشكلون مجموعتين تستثني الواحدة منهما الأخرى. وقد واصلت العيش في إسرائيل كيهودية صالحة، ولكنها لم تتخل عن هويتها وثقافتها العربية مطلقًا.

أما أنا فقد فعلت ذلك.

يمثل الانكار مفهومًا محوريًا في التحليل النفسي، ولكنه ينطوي على سياق سوسيولوجي كذلك. لقد كانت اللحظة، التي اتضح لي فيها أن الإنكار الذي كنت أعتقد أنه يشكل تجربة خاصة بينما كان ظاهرة جماعية في الواقع، لحظة الاكتشاف بالنسبة إلي: الاكتشاف الذي قادني إلى أن تجربة الإنكار كانت تجربة تكوينية للكثير من أبناء جيلي.[٣]

ألفيت نفسي في صيف العام ١٩٩٨ ، أتحدث إلى جمهور ألماني في ميونيخ حول الطرق المتباينة التي سلكها «الخطاب» الذي يتطرق إلى اليهود العرب في إسرائيل على مدى أول خمسين سنة من عمر الدولة. وقد تحدثت عن العلاقة القائمة بين المشروع الصهيوني واليهود العرب، وأوردت قائمة بالتغيرات التي شهدها اليهود العرب على مدى أجيالهم في أشكال الخطاب والإنكار والصمت. وكان المتحدث بعدي مباشرة هو محمود محارب، وهو فلسطيني من «عرب إسرائيل» وكان في ذلك الوقت عضو الهيئة التدريسية في جامعة بير زيت في الضفة الغربية. وكان «من الطبيعي» أن يتناول الصهيونية والفلسطينيين في كلمته. وفي نهاية ذلك اليوم، اقترب أحد كبار أعضاء البعثة الدبلوماسية الإسرائيلية في ألمانيا من محارب وقال له في نبرة من الريبة والتشكيك: «أنا أقدر كلمتك. لقد كان من الواضح تمامًا لي ما كنت تتحدث عنه. ولكن ما الذي كان شنهاف يتكلم عنه بحق السماء؟ لم يكن هناك

مشكلة إثنية في إسرائيل على مدى فترة طويلة.» لم يكن هذا الدبلوماسي هو بالكاد وحده من يحمل وجهة النظر التي أبداها، بل هي وجهة نظر شائعة في الحيز العام الإسرائيلي. وعند ذلك، كانت أعرف كيف أرد على ذلك الدبلوماسي. ففي الواقع، كنت قد نشرت الرد عليه قبل ذلك بعام ونصف العام على شكل مقالة افتتاحية في مجلة تصدر في نهاية الأسبوع مع جريدة «هآرتس».

وقد تطرقت في هذه المقالة، التي جاءت تحت عنوان «قيد الصمت» ("Bond of Silence" (Ha'aretz Magazine, December 27, 1996))، إلى الإنكار الجمعي، ولا سيما الإنكار السائد في أوساط اليسار الصهيوني، للشرخ الإثني الداخلي الذي ضرب المجتمع اليهودي في إسرائيل. وقد حاولت، وبناءً على تجربتي الشخصية، أن أبين كيف أن المجتمع الإسرائيلي قد حرم أي نقاش يتناول المسألة المزراحية باعتبارها قضية سياسية (وباعتبارها متميزة عن الظاهرة الفلكلورية). وافترضت بأن اعتراف اليسار بالقضية الفلسطينية لم يكن ينبع من حب الشرق، بل كان يضرب جذوره في الرغبة في الإبقاء على الفلسطينيين على الطرف الآخر من المسار، أو الجدار، حيث لا يشكلون تهديدًا للهيمنة الغربية الملموسة في إسرائيل. ومع ذلك، فقد أشرت إلى أنه لا يمكن نقل اليهود العرب إلى الطرف الآخر من الجدار. ففي أفضل الأحوال، يمكن شق الطرق الالتفافية التي تلتف حول القرى التطويرية والغيتوهات التي يقطنون فيها داخل المدن. وعوضًا عن ذلك، يتم التعامل مع كينونتهم العربية عن طريق طمسها ومحوها. وقد يستدعي الاعتراف باليهود العرب باعتبارهم كيانًا جمعيًا (وليس باعتبارهم أفرادًا فقط) إعادة التعبير عن الافتراضات الأساسية التي تسود المجتمع الإسرائيلي وإعادة تنظيمه. كما وصفت المقالة التي نشرتها، في العديد من المعاني، السياق الأيديولوجي الذي جرى فيه الإنكار الشخصي الذي خضته أنا بنفسي.

لقد أثبت انفجار ردود الفعل المذكورة لي مدى القوة التي تكتسيها تسمية هذه القوى الدينامية في انتهاك أحد المحرمات الاجتماعية، ومدى حاجة المجتمع الإسرائيلي إلى الإبقاء على الإثنية اليهودية الداخلية في حالة غير مرئية. وقد استقطبت هذه المقالة عددًا

يثير الدهشة من الردود والرسائل وأوجه التفنيد على مدى فترة تقارب أربعة أشهر، كما جرى الاقتباس منها على نطاق واسع في برامج الإذاعة والتلفزيون التي تتناول الشؤون الحالية، وحتى في وسائل الإعلام الأجنبية (الإنجليزية والألمانية). وتلقيت رسائل ألفت بصيغة حادة ولاذعة. ومن جملة الاتهامات التي وجهتها هذه الرسائل إليّ نشر «الكراهية» و«الغضب»، وبث «العداوة بين المجتمعات»، وأكدت على أنني أنا شخصيًا «متشدد»، و«متطرف» و«ما بعد حداثي» و«مريض». كما وبخني بعض زملائي في السلك الأكاديمي على اللجوء إلى توظيف «غير سوسيولوجي» لبعض المصطلحات، وبين لي آخرون أنني كنت أضع نفسي على الطرف الآخر من المقياس. ولم يكن السبب الحقيقي الذي يقف وراء فورة الردود العاطفية التي أبداها العديد من الأشخاص يكمن في جوهر المقالة، وإنما كان يرتبط ومن ناحية مبدئية بحقيقة أن نجاح هذه المقالة لم يكفل الصمت في حالتي. فجميع أولئك الذين تقبلوني على أنني «قصة نجاح» في المؤسسات الأكاديمية الإسرائيلية باتوا حينذاك عاجزين عن العفو عن خيانتي في كسر جدار هذا الصمت. وفي هذا السياق، صرح أحد زملائي، وهو نفسه من مواليد العراق، بأنه شخصيًا لم يشهد أي تمييز، وأن النشاط الزائد الذي يتولد لدى المزراحيين الذين يسطرون قصص النجاح، مثلي أنا نفسي، «وممن عانوا من هوس لا ينتهي واضطراب مزمن» أبقوا على هذه المسألة على الأجندة العامة. وقد أماطت غالبية ردود الفعل اللثام عن عمق الإنكار، بحيث أكدت وعلى نحو فعلي على الأطروحة التي تسوقها المقالة نفسها. فقد لاحظ أحد الأساتذة بأن أغلبية أبناء الطائفة المزراحية في إسرائيل (٨٨٪) يقولون إنه لم يسبق لهم أن عانوا من التمييز الإثني، وذلك حسب استطلاعات الرأي العام. ومع ذلك، فعوضًا عن اعتبار إمكانية تفسير هذا الأمر على أنه شكل من أشكال النكران، خلص الأستاذ المذكور إلى أنه يدل على غياب قضية إثنية في إسرائيل. ويعتبر هذا الموقف غريبًا على نحو خاص في ضوء الحقيقة السوسيولوجية التي ترى بأن الفجوات القائمة بين الأشكنازيين والمزراحيين من أبناء الجيل الثاني الذي ولد في إسرائيل لم تتراجع على مدى السنوات الثلاثين الماضية، بل ازدادت حدتها في بعض الحالات (انظر: Cohen and Haberfeld 1998; Khazzoom 1998 – وسوف يصدر كتاب

خزوم قريبًا). وعلى وجه العموم، يشكل المزراحيون في هذه الآونة نحو ٤٥٪ من سكان إسرائيل، بيد أنهم لا يمثلون سوى ربع عدد الطلبة في الجامعات الإسرائيلية، وما تزال نسبتهم في أوساط أساتذة الجامعات والقضاة والوجوه الإعلامية البارزة والكتاب وفي الأوساط الفنية أقل من نسبتهم من السكان بشوط بعيد.

إذن لماذا يشكل موقع اليهود العرب في إسرائيل هذا القدر البالغ من التعقيد والعاطفية والخطورة؟ سوف نبحر في ثنايا هذا الكتاب من التاريخ الشخصاني إلى التاريخ الجمعي، ومن التحليل الفردي إلى التحليل الثقافي، من أجل تحليل الآليات المتبعة في تمثيل اليهود العرب في السياق الصهيوني والإسرائيلي.

من الضروري أن نوضح، عند هذه النقطة، أن تصنيف «اليهود العرب» الذي نوظفه بين دفتي هذا الكتاب ليس طبيعيًا ولا هو متناغم ومتسق بالضرورة. فهذا التصنيف يمثل اقترانًا بين فئتين تعتبر العلاقات القائمة بينهما غامضة في أحسن أحوالها، بالنظر إلى التاريخ الطويل للشرخ الذي وقع بينهما. ولم تعمر تسمية «اليهود العرب» طويلًا باعتبارها خيارًا غير قابل للبقاء والحياة في الممارسة والخطاب السائدين في المجتمع الإسرائيلي، بل جرى تحوير هذه التسمية بفعل الظروف التاريخية، ولا سيما مع بروز القوميات اليهودية والعربية. وفي الواقع، فقد وظف عدد من المفكرين اليهود في العالم العربي هذه التسمية للتعريف بأنفسهم (انظر، على وجه الخصوص، Memmi 1975; also Udovitch and Valensi 1984; Cohen and Udovitch 1989). فحسبما جاء على لسان ألبرت ميمي (Albert Memmi): «إن مصطلح العرب اليهود أو اليهود العرب ليس بالمصطلح الجيد، بالتأكيد. ولكنني وجدت أريحية في استخدامه. لقد أردت ببساطة أن أذكر قرائي بأننا نتقاسم مع العرب لغتهم وعاداتهم وثقافاتهم إلى حد لا يمكن التغافل عنه لأننا ولدنا في هذه الدول التي تعرف بالعربية وكنا نعيش في هذه البلاد على مدى ردح طويل من الزمن قبل وصول العرب إليها.» (1975: 29). ويضيف ميمي بأن العرب لم يكونوا يكنون الاحترام لليهود من البلاد العربية (أو العرب اليهود، حسبما يشير إليهم في بعض الأحيان)، وأنه «قد فات الأوان على أن يصبحوا عربًا يهودًا مرة أخرى» (1975: 20).[4] وأخيرًا، ينبغي لنا أن نذكر أن

المبعوثين الصهاينة وموظفي الدولة استخدموا مصطلح «اليهود العرب» على نحو وصفي. فحتى في وقت متأخر، أشارت رئيسة وزراء إسرائيل، غولدا مائير، في مقابلة أجرتها معها الصحافية الإيطالية أوريانا فالاسي (Oriana Fallaci) في العام ١٩٧٢، إلى اليهود الذين ينحدرون من الدول العربية على أنهم «يهود عرب» (Fallaci 1976: 104).

وفي هذه الأيام، وبالنظر إلى الظروف التاريخية التي يشهدها الشرق الأوسط، لا يصور هذا المفهوم هوية حقيقية بالضرورة، وإنما يعمل بمثابة تصنيف ينافي الواقع ويسعى إلى تحدي النموذج الذي أسميه «الصهيونية المنهجية»، وذلك بناءً على المفهوم الذي يسوقه أولريخ بيك (Ulrich Beck) لـ «القومية المنهجية» (Beck 2003). وتشير الصهيونية المنهجية إلى نظرية معرفية تختزل فيها جميع العمليات الاجتماعية في التصنيفات الصهيونية القومية. ونحن نفند الصهيونية المنهجية ونفترض بأن المقاربة «المستحيلة» بين اليهود والعرب باعتبارها دالة على هوية المرء تفضي إلى خيار حساس يشبه الملاحظة التي يراها ماكس فيبر (Max Weber) حول «الاحتمالية الموضوعية» (Weber 1949). وبالفعل، يوظف بعض المفكرين المعاصرين اصطلاح «اليهود العرب» باعتباره تصنيفًا سياسيًا بغية تفنيد بنية الخطاب الذي يعتمده القاموس الصهيوني. ومن بين هؤلاء شمعون بلاص، وسمير نقاش وإيلا شوحط. وقد كانت الأعمال التي ألفتها شوحط، على وجه التحديد، رائدة في إنشاء هذا التصنيف وترسيخه في الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية المعاصرة (Shohat 1988, 1997a, 2001).[٥]

ونفترض أن الإصرار على تصنيف اليهود العرب يميط اللثام عن الممارسات المتناقضة التي تنطوي عليها الأيديولوجيا الصهيونية. ومن جملة هذه التناقضات أن هذه الأيديولوجيا تسعى إلى استيعاب اليهود العرب في بوتقتها في ذات الوقت الذي تحافظ فيه على سمتها الأوروبية، وتحافظ على شخصيتها اليهودية الأصلية في الوقت الذي تبقى فيه حديثة وعلمانية. وكانت هذه عبارة عن سلسلة من الخطوات التي اتخذت في أثناء العمل على تشكيل هوية قومية متماسكة، ومن ثم جرى محوها وطمسها للدلالة على أن تلك الهوية القومية تعد جلية بحد ذاتها بحيث لا ينازعها شيء. وفي هذا السياق، تتناول

الفصول الخمسة التي يجمعها هذا الكتاب بين دفتيه التاريخ الاجتماعي الذي واكب هذه الخطوات، قبل إقامة دولة إسرائيل (الفصول الأول والثاني والثالث) وبعد إقامتها (الفصلان الرابع والخامس). وتدرس هذه الفصول اللقاء الذي جرى بين العرب واليهود والقومية اليهودية في أربعة سياقات: اللقاء بين الصهيونية واليهود العرب في سياق كولونيالي، حيث شكلت الكولونيالية والاستشراق والقومية محدداتها (الفصلان الأول والثاني)؛ و«إضفاء صبغة دينية» على اليهود العرب في ذلك اللقاء كأسلوب يتوخى دمجهم في الكيان الجمعي الصهيوني في ذات الوقت الذي يتم فيه طمس خلفيتهم العربية (الفصل الثالث)؛ والاقتصاد السياسي، حيث وظف دمج اليهود العرب لطمس الدين المستحق على الصهيونية للفلسطينيين (الفصل الرابع)؛ والذاكرة الصهيونية، التي سعت إحدى جماعات اليهود العرب إلى دمج نفسها فيها (الفصل الخامس).

ونحن نستند، في وصف هذه السياقات وبيانها، إلى أعمال ميشيل فوكو (Michel Foucault) وبرونو لاتور (Bruno Latour)، وإلى أعمال المؤلفين ما بعد الكولونياليين من أمثال إدوارد سعيد وهومي بابا (Homi Bhabha). ولا تتصدى القصة التي نسردها للتحليل التاريخي الساذج الذي يتقبل الرواية الصهيونية باعتبارها تاريخًا، بل تتناول أيضًا المجتمع الإسرائيلي الذي شكلته «الصهيونية المنهجية» وصقلته. وعلى وجه التحديد، فقد شكلت نظرية المعرفة (الإبستيمولوجيا) الصهيونية الأعمال السابقة التي تتطرق إلى إسرائيل في ثلاثة مناحٍ على الأقل، وهو ما نتفاداه في هذا الكتاب. ويتمثل أكثر التغييرات الجوهرية التي نطرحها في أننا نستهل هذا التحليل قبل عدة سنوات من تشكيل دولة إسرائيل، ولا نبدأه مع الهجرة المادية لليهود من البلاد العربية إلى الوطن الإسرائيلي خلال العقد الخامس من القرن الماضي (انظر، أيضًا، Shohat 1988; Khazzoom 2003). وهذا يتعارض مع النظرية المعرفية الصهيونية، التي تعزز منظورًا يرتكز على الدولة أو يتمحور على إسرائيل، حيث يخضع انعدام المساواة والتمييز والصراعات الثقافية للدراسة داخل سياق دولة إسرائيل.[٦] وتعد هذه الدراسات قاصرة على الرغم مما يظهر من فائدتها، وذلك لأنها تعامل اليهود العرب كمهاجرين وكمواطنين في إسرائيل يتعاملون مع دولة راسخة

ومؤسسات رسمية.

وفي المقابل، نستهل هذا التحليل باللقاء الكولونيالي في عبدان، وهي مدينة إيرانية تقع على رأس الخليج الفارسي على مسافة تبلغ نحو ٤٢٠ ميلًا (٦٧٥ كيلومترًا) جنوب وجنوب غربي طهران، حيث تم تحويل اليهود المنحدرين من الدول العربية في صورة تمثيلية إلى رعايا مناسبين للهجرة إلى الدولة الصهيونية. ويمثل هذا التحليل «نقطة الصفر» أو نقطة البداية في القصة التي نسعى إلى سردها في هذا الكتاب، وذلك لأن الصهيونية لم يسبق لها على الإطلاق أن ركزت على اليهود العرب باعتبارهم مهاجرين محتملين إلى فلسطين. فهنا نرى ما يسميه بابا «الحيز الثالث»، حيث يكون أي عدد من النتائج ممكنًا (على خلاف النتيجة الوحيدة التي تفرضها الصهيونية المنهجية). وتستعرض هذه الميزة بديلًا، ونظرة معرفية أشمل على الممارسات التي لا يمكن تمييزها بسهولة في المنظور الصهيوني المرتكز على الدولة.

وفضلًا عما تقدم، فمن خلال التركيز على الكينونة العربية التي تميز اليهود العرب، دون معاملتهم على أنهم يشكلون جماعة إثنية ليس لها رابط بالعالم العربي الذي انحدرت منه، فنحن نتحاشى تجزئة هذه الجماعة واختزالها في مشكلة «قومية خارجية»، أو انشقاق عربي- إسرائيلي، ومشكلة «إثنية داخلية»، أو انفصام مزراحي- أشكنازي (Shohat 1988; Khazzoom 2003)، وهي ثنائية لم تزل تشكل جزءًا من الصهيونية منذ ولادتها. وحسب التفسير الذي يسوقه غيرشون شافير (Gershon Shafir)، فقد أسست الصهيونية باعتبارها نظرية للشرعنة السياسية، وهو ما يستدعي ألا تتداخل الحدود الإثنية مع الحدود السياسية ([1989] 1996)). وبناءً على ذلك، ففي سياق تحليل أصول قضية اللاجئين الفلسطينيين، مثلًا، لا يذكر المؤرخ «الجديد» بيني موريس (Benny Morris 1987) الارتباط الذي لا ينفصم بين هذه القضية واليهود العرب. ويتطرق علماء الأنثروبولوجيا الذي يحللون تراث اليهود القادمين من الدول الإسلامية (مثل Deshen and Shokeid 1984) والمؤرخون الذين يتتبعون موجات الهجرة إلى فلسطين وإسرائيل (مثل Ofer 1996; Hacohen 1998) إلى هذه المواضيع كما لو كانت قضية إثنية تعتبر منفصلة (في ظاهرها) عن القضية الفلسطينية. وفي

هذا السياق، لا يأتي يوسيف مئير (Meir 1983)، الذي حلل الهجرة اليمنية التي حصلت في العام ١٩١٠، على ذكر علاقتها الجوهرية بالقضية الفلسطينية، على خلاف شافير (Shafir 1996 [1989]) وإيلا شوحط (Shohat 1988, 1989, 1997a, 1999) وغيرهما ممن وظفوا منهجية متكاملة في هذا المضمار. وبذلك، يقوم التأريخ الإسرائيلي المعترف به في أساسه على نظام من التصنيف الثقافي الذي يقسم المجالات «المختلفة» التي ينطوي عليها الخطاب إلى مسارات منعزلة. وينزع هذا التقسيم السمة السياسية عن مسألة اليهود العرب، ويعرفها على أنها قضية «إثنية» (بمعنى أنها مسألة إثنية يهودية داخلية)، ويقصي احتمالية وصف تاريخ اليهود العرب في سياقه الكلي – التاريخي والسياسي، ناهيك عن سياقه الكولونيالي.

وعلى نحو مماثل، تتنازع الخطاب الذي يتناول هوية اليهود العرب في إسرائيل منهجية تنظر إليهم كظاهرة طبيعية تضرب جذورها في اليهود العرب أنفسهم وفي ثقافتهم العربية (وتعرف هذه المنهجية بالمنهجية الماهوية)، ومنهجية نيو- ماركسية ترتكز على الطبقات وتعامل «الكينونة المزراحية» على أنها جماعة إسرائيلية أصلية تحددها الطبقة ومحل الإقامة والمستوى التعليمي وظروف سوق العمل. وتعاني كل واحدة من هاتين المنهجيتين من عمى ذاتي متأصل فيهما. فالموقف الماهوي- الثقافي يتجاهل السياق السياسي والثقافي الذي تشكلت فيه هوية اليهود العرب ويغض الطرف عن الهياكل الأيديولوجية التي تسم الدولة اليهودية، والتي يعاد فيها إنتاجها وتشكيلها والتعبير عنها. ويتجاهل التوجه القائم على الطبقة الأصول العربية التي ينحدر منها اليهود العرب وينفي تاريخهم. وفضلًا عن ذلك، تعبر كلا المنهجيتين عن «الكينونة المزراحية» وتقدمانها على أنها تتمايز عن «الكينونة الأشكنازية»، وبالتالي تفوتهما الحقيقة التي ترى بأن المزراحية، شأنها شأن الأشكنازية، هي بمثابة موقع يزخر بهوامش واسعة وأنها غير منسجمة ومتعددة الوجوه. وأنا أقدم وجهة نظر مغايرة تسعى إلى تحاشي بعض هذه العقبات في ثنايا هذا الكتاب.

ينتظم هذا الكتاب في أربع وحدات، ترد ضمن الفصول الثاني والثالث والرابع والخامس، عدا عن الفصل الأول الذي يقدم توطئة للكتاب. ويمكن قراءة كل وحدة من الوحدات الأربع باعتبارها مقالة مستقلة، بحيث تركز على مسألة واحدة في التاريخ

الاجتماعي لليهود من البلاد العربية والصهيونية. وفي الوقت نفسه، تترابط هذه الوحدات مع بعضها بعضًا وتتقاطع في عدة مستويات تكاملية - ولا تستثني بعضها بعضًا، وهذه المستويات تراتبية زمنية، وقياسية ونظرية. ويندرج الرابط الزمني ضمن هذه الوحدات بمجموعها.

وتستعرض الوحدة الأولى اللقاء الذي حصل بين الصهيونية واليهود العرب في السياق الكولونيالي في مطلع العقد الرابع من القرن الماضي، وتشير إلى النقطة التي جرى فيها «اكتشاف» اليهود العرب باعتبارهم مخزونًا للهجرة.

وتتناول الوحدة الثانية (الفصل الثالث) شبكات المبعوثين القوميين وأنماط عملهم في الفترة الواقعة بين العامين ١٩٤٢ و١٩٤٥، كما تحدد العلاقة التكافلية التي سادت بين القومية والديانة والإثنية - وهي الفئات الثلاث التي تصنع الرزمة الأيديولوجية المعروفة بمسمى «الصهيونية» (انظر أدناه).

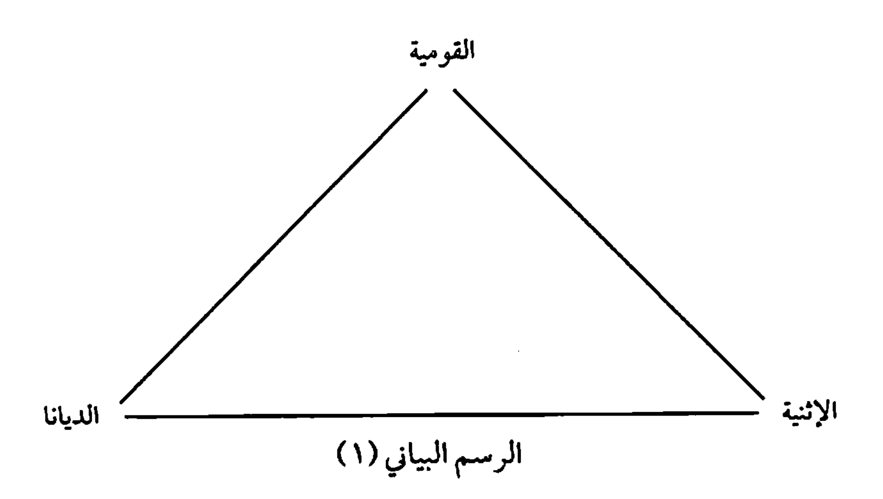
أما الفصل الرابع فيركز على يهود العراق في حقبة الخمسينيات من القرن الماضي قبل وصولهم إلى إسرائيل وعندما حطوا رحالهم فيها، والطريقة التي ربط بها الخطاب القومي بين هؤلاء السكان واللاجئين الفلسطينيين.

ويتطرق الفصل الأخير من هذا الكتاب إلى المزراحيين - وهو مسمى جديد أسبغ على اليهود العرب في إسرائيل - على مدى فترة تصل إلى ثلاثين سنة، من منتصف العقد السابع من القرن الماضي حتى اليوم الحاضر.

وتسرد العلاقة القياسية قصة التفاعل القائم بين الخلفية القومية لليهود من البلاد العربية ودياناتهم وخلفيتهم الإثنية في أربعة محاور قياسية متباينة. ويتمثل أول هذه المحاور في المحور الكولونيالي، وثانيها في المحور الديني، وثالثها في المحور الاقتصادي- السياسي، ورابعها في محور الذاكرة. وبناءً على ذلك، نتناول بالتحليل مدى تدين اليهود العرب مثلًا ليس باعتباره ظاهرة تنطوي على معنى لاهوتي فحسب، بل باعتباره أيضًا شاشة تعرض عليها المزيد من المسائل الاجتماعية والسياسية والثقافية. ونفترض بأن الديانة التي يرد وصفها وبيانها في التقارير التي أعدها المبعوثون الصهيونيون تمثل إشارة إلى الإثنية التي تجد

تعبيرًا رمزيًا مركزًا عنها في التصنيف الديني. وتمكننا المحاور الأربعة التي تظهر في مختلف فصول هذا الكتاب من عرض تمثيلات بديلة ومتعددة الوجوه لليهود من البلاد العربية وهويتهم وعلاقتها مع القومية الصهيونية/ الإسرائيلية. وبذلك، لا تشكل هذه المحاور مجرد مراحل تاريخية، وإنما أربعة خيارات أساسية تتصل بالهوية، بحيث تجد موطئ قدم لها أو تبرز بصورة ملفتة في لحظات تاريخية محددة.

أما الرابط النظري بين هذه الوحدات فيبرز من خلال المثلث أدناه، والذي يبيّن المحاور التي تتألف منها هذه الرزمة الصهيونية: القومية والديانة والإثنية. ونفترض بأنه ينبغي لنا أن نضع الصهيونية في إطار مفاهيمي باعتبارها ممارسة أيديولوجية تقف في أسسها على الفئات الثلاث التي ترتبط فيما بينها على نحو تكافلي وتعاضدي، حسب الصورة التي ترد فيها في الشكل (١)، وذلك لكي نتمكن من فهم اللقاء الصهيوني مع اليهود العرب.



الرسم البياني (١)

وتميل هذه الفئات الثلاث إلى الظهور في وقت متزامن، ولا يمكن فك عرى الروابط القائمة بينها بسهولة.[٧] ويشبه هذا الرابط، على الوجه الذي يتشكل به في الفكر القومي، شكل العلاقة التي يقيمها فوكو (Foucault) بين المعرفة والسلطة، حيث يرى بأن المعرفة

لا تقود إلى السلطة والسلطة لا تفضي إلى المعرفة. وتبدو المعرفة/ السلطة كوحدة يبدو أنها تنفصم (Foucault 1980). ويستطيع المرء أن يقول، إذا ما أعاد صياغة ما يقوله فوكو، بأن القومية والديانة والإثنية لا ترتبط ببعضها بعضًا في الفكر الصهيوني فحسب، بل هي متبادلة، أو متشابكة، فيما بينها كذلك. فكل فئة هذه الفئات تمثل شرطًا لازمًا، مع أنه غير كافٍ بحد ذاته، لجميع الفئات الأخرى، وتحتاج كل فئة منها الفئتين الأخريين من أجل إنتاج «الذات الصهيونية». ولا تنجح هذه الفئات الثلاث في صناعة هوية صهيونية متماسكة إلا عندما تظهر معًا.[٨] وعلى الرغم من أن الصهيونية تدمج هذه الفئات الثلاث معًا، فهي تواصل مع ذلك التعامل معها كما لو كانت الواحدة منها تقصي الأخرى وتستبعدها.[٩] ولا يمكن فهم النجاح الهائل الذي حققه المشروع الصهيوني خلال القرن العشرين إلا في إطار علاقته بوضع الهيمنة الذي أمنته الصهيونية عن طريق التعبئة والتعاون والاستقطاب – من خلال هذه الفئات –وليس على أساس الإكراه أو الاضطهاد (طالما اتصل هذا الأمر بالذوات اليهودية التي يستهدفها هذا المشروع).

ونختار، في كل فصل من فصول هذا الكتاب، علاقات بديلة بين هذه الفئات ونسعى إلى إزالة الثنائية الظاهرة بينها. كما نشير إلى العلاقات التكافلية القائمة بينها، بالإضافة إلى الغموض الذي يكتنف أشكال تمثيلها. فعلى سبيل المثال، نبين أنه على الرغم من أن القومية تظهر في الواقع في وقت متزامن مع الإثنية في الفكر القومي والممارسة القومية، فإن ظهورها دفعة واحدة يخلق الإثنية وينفيها. وهذا هو السبب الذي يجعل من كل محاولة يبذلها اليهود العرب لإعادة بناء ماضيهم ضمن الخطاب الصهيوني يفرض «توجهًا إثنيًا» عليهم. ومن المفارقة أن نكران هذا «التوجه الإثني» من جانب وسطاء القومية يتسبب في تصدع المنطق القومي ويقسمه إلى مزراحيين وأشكنازيين. وعلاوةً على ذلك، يلاحظ القارئ أننا نوظف الفئات الثلاث – القومية والإثنية والديانة – باعتبارها تصنيفات قائمة على الممارسة، وليس باعتبارها تصنيفات مفاهيمية. ومن الناحية العملية، تعرف القومية على أنها حصيلة ممارسات سياسية متفرقة، دون أن تشكل تصنيفًا جاهزًا بصورة مسبقة.

وبناءً على ما تقدم، تكمن غايتنا من هذا الكتاب في تفكيك الرزمة القومية- الدينية-

الإثنية وتحليل الآليات التي تكتسب مكوناتها منطقًا موحدًا بموجبها. وسوف ننجز هذا التحليل من خلال العمل المنهجي على تجريد كل فئة وتفكيكها إلى أصوات متنوعة وأشكال متعددة من المنطق الذي يفتقر إلى التجانس. وفي هذا التحليل الذي نراه، لا تتحدث القومية بصوت موحد، تمامًا كما هو حال الإثنية والديانة اللتين لا تشكلان فئتين مغلقتين، بل تعتبران مجزأتين ومتعددتين. ولهذه الأسباب وغيرها، نفترض أيضًا بأنه من المستحيل علينا أن نفهم تشكيل الهوية ووضع اليهود العرب في إسرائيل دون تتبع الأصول الكولونيالية لهذه العمليات الاجتماعية. وتعتبر المرحلة التي يتشكل فيها «اكتشاف» اليهود العرب من جانب الحركة الصهيونية وسعيها إلى تحويلهم إلى أعيان للهجرة متأصلة في سياق كولونيالي. وعلى الرغم من أن عددًا من بواكير الأعمال الرائدة التي نشرت على مدى العقد المنصرم أولت انتباهها للسياق الكولونيالي الذي واكب اليهود العرب (من قبيل Shohat 1989, 1997a, 1997b, 2001)، فما يزال الخطاب الأكاديمي المعتمد يقلل من أهميته وينأى بنفسه عن توظيف التحليل ما بعد الكولونيالي في الجوانب المتصلة بالمجتمع الإسرائيلي. وتبين النتائج التي يخلص إليها هذا الكتاب وبلا مواربة ضرورة وضع السياق الكولونيالي المكبوت في صلب النقاش. وعلى الرغم من الاختلافات القائمة بين التجارب الكولونيالية التي خاضها اليهود في العراق واليهود في شمال أفريقيا، فنحن نشير إلى أن السياق الكولونيالي هو الموضع الذي يجب أن يبدأ منه أي نقاش يتناول اليهود العرب. وحسبما تراه النظرية ما بعد الكولونيالية، فما تزال بقايا المنطق الكولونيالي بشأن اليهود العرب متأصلًا في الثقافة والسياسة الإسرائيلية حتى هذا اليوم.

ونحن نستخدم، في سياق هذا الكتاب، تصنيف اليهود العرب (أو المزراحيين) بغية تمثيل اليهود الذين تعود أصولهم إلى البلدان الإسلامية بمجموعها. ويجدر بنا أن ننوه، في هذا المقام، إلى أن استخدام أي تصنيفات سوسيولوجية معممة ما هو إلا نتيجة للعبة جدلية مع التصنيفات التي حددتها الصهيونية المهيمنة نفسها وصنعتها على مدى السنين. وقد استفادت المؤسسات الصهيونية، والدولة من بعدها، من هذه التصنيفات ومن غيرها ووظفتها كتصنيفات جوهرانية تعرف جميع «اليهود العرب» باعتبارهم جماعة هويتها

متجانسة وموحدة وتخفي الفروقات القائمة بينهم.[10] وبأثر رجعي، تركت تجارب الحياة التي خبرها اليهود العرب في المؤسسات التعليمية أو الجيش أو القرى التطويرية أو المصانع أو على هوامش الطبقة المتوسطة الدنيا آثارها في التصديق على التعريفات الشائعة، وخلقت من الناحية العملية تشابهًا متماثلًا بين المجموعات المختلفة من اليهود الذين ينحدرون من بلدان إسلامية في الأصل.

وتتمثل نقطة البداية التي ننطلق منها في التسليم بالتعريف المهيمن بصورة مؤقتة وطرح موقف معارض ونقدي للتصدي له. فقبول التعريف المهيمن حركة معروفة في سياسات الهوية، حيث تتصدى جماعة الأقلية للتعريف المهيمن الذي ينطلي على أبنائها من خلال طرح معنى مغاير له. وقد يتمخض هذا الأمر عن الوصول إلى طرح إستراتيجي قد يسميه هومي بابا (Homi Bhabha) وغاياتري سبيفاك (Gayatri Spivak) بـ«الجوهرانية الإستراتيجية». وكما هو الحال بالنسبة إلى «الإثنيات الجديدة» في جميع أنحاء العالم الغربي (Hall 1996a, 1996b)، فقد قبل اليهود العرب في إسرائيل بالصورة المهيمنة للهوية والتشابه وسعوا إلى إضفاء معنى سياسي كان إيجابيًا وحازمًا عليها (انظر Regev 1995, 2000; Regev and Seroussi 2004). وبذلك، فنحن نسلم من خلال استخدام التصنيف الخطابي لليهود من البلاد العربية بالبعد التعميمي الذي يحمله التصنيف المهيمن في المرحلة الأولى، ولكننا نعارض الدلالات السياسية التي ينطوي عليها.

وقد وقعت ظاهرة مشابهة في أميركا الشمالية وأوروبا عندما جرى إنزال تصنيف هوية «السواد» على السود الذين ينحدرون من جماعات إثنية مختلفة. فقد شكل هذا التصنيف مفهومًا شموليًا مهد الطريق لنشوء تجربة تؤكد على الهوية، وهي تجربة اصطلح بول غيلوري (Gilroy 1993) على تسميتها بـ«الأطلسي الأسود» (the Black Atlantic). كما اقترنت هذه التجربة في نشأتها مع إمكانية اندلاع النضال المشترك على يد السود بصفتهم سودًا. وعلى نحو مماثل، استهل تصنيف «الكوير Queer» كتصنيف تحقيري يشير إلى اللوطيين والسحاقيات، غير أنه اكتسب في نهاية المطاف دلالة التمكين الذاتي. وقد حصل هذا الأمر على الرغم من أن نظرية الشواذ لا تؤمن بالهوية التفضيلية القائمة على أساس

النوع الاجتماعي أو بالعدد المحدود من تصنيفات النوع الاجتماعي التي يستطيع المرء أن يتنقل فيما بينها (Butler 1991).

ولذلك، تتمثل المرحلة الأولى في سياسات الهوية في قبول التعريف المهيمن والمحافظة على معناه الجوهري. وتبين الممارسات المرعية في الأبحاث أن الباحثين يشرعون في المرحلة الثانية من سياسات الهوية في تقويض هذا التعريف الجوهراني وإجراء تحليلات نقدية مستقلة لجماعات الهوية المستقلة. وتشتمل هذه المرحلة على محاولة للتعبير عن مجموعة متنوعة من التعريفات، من خلال تقويض التعريف الجوهراني وخلخلته على أساس الفكرة التي تقول بأن الهوية لا تمثل تصنيفًا مغلقًا (Butler, Laclau, and Zizek 2000). فعلى سبيل المثال، بات مصطلح «الأميركيين الأفارقة» مؤخرًا مصطلحًا خاضعًا للنقاش في الولايات المتحدة. وخلال القرن العشرين، تحول الكثير من الأميركيين السود من «ملونين» إلى «زنوج» إلى «سود»، ومن ثم إلى «الأميركيين الأفارقة». ولكن مع التحول الديمغرافي الذي نجم عن الهجرة من المناطق الواقعة جنوب الصحراء الكبرى في أفريقيا ومنطقة البحر الكاريبي ، فقد انقسم استخدام هذا المصطلح إلى تصنيفات فرعية إضافية، من قبيل الأميركيين النيجيريين والأميركيين الجمايكيين.[١١] وتحدث عملية مماثلة في السياق الإسرائيلي وفي هذا الكتاب كذلك.

وتشير المواد الأرشيفية التي يعتمد عليها التحليل الوارد في هذا الكتاب بصورة رئيسة إلى يهود العراق، بدءًا من العام ١٩٤١، كما تشير في بعض جوانبها إلى اليهود الإيرانيين واليمنيين. ولا نخفي على القارئ أن التركيز على يهود العراق يرتبط ارتباطًا وثيقًا بسيرتنا الشخصية. ونحن نرى أنه من المشروع لنا أن نستحضر المثال العراقي باعتباره دراسة حالة أولية حول اللقاء بين الحركة الصهيونية وجميع اليهود العرب، وذلك في ضوء الحقيقة التي تقول بأن الفهم السائد في الخطاب المهيمن يضيف يهود العراق إلى تصنيف هوية المزراحيين ولا يميل إلى التمييز بينهم وبين اليهود الذين يعودون في أصولهم إلى المغرب أو اليمن مثلًا، (وفي ضوء الواقع الذي يرى بأن هذا التعميم يحظى بالقبول في أحوال كثيرة في أوساط يهود العراق أنفسهم).

ومن الواضح، في الوقت نفسه، أن هذه الدراسة لا تشكل عملًا يمثل جميع اليهود العرب ويشملهم في نطاقه. فالضرورة التي يفرضها اختلاف وجهات النظر تنبع وبالتحديد من الطابع الجدلي الذي يحكم استخدام تصنيف الكينونة المزراحية. فمن جانب، يبرز هذا الجدل إلى الوجود لأن هذا التصنيف يعد تصنيفًا «صحيحًا» حسب استخدامه من جانب مختلف الوسطاء والمؤسسات (من قبيل مؤسسات الدولة وأجهزتها، ووسائل الإعلام والسلك الأكاديمي) وأدوات الانتقاد (مثل جماعات الاحتجاج). ومن جانب آخر، فمما لا شك فيه أن توظيف هذا التصنيف يشكل اختراعًا نشأ عن تعريف الظروف التاريخية. ويستدعي تفكيك هذه الظروف تبني المزيد من وجهات النظر. ومن المرجح، في هذا السياق، أن ينطلق التحليل الذي يرتكز على يهود اليمن أو المغرب، بدلًا من يهود العراق، من مبدأ مختلف، ومن المرجح أيضًا أن يخلص إلى نتائج تختلف عن النتائج التي نصل إليها. وتستدعي هذه المنهجية إبداء المزيد من وجهات النظر المزراحية البديلة. وقد تثبت وجهات النظر هذه أن الكينونة المزراحية لا تشكل نقيضًا للكينونة الأشكنازية، وإنما تعبر عن تصنيف يشتمل على هوامش فضفاضة وينبغي العمل على توضيح حدودها ضمن سياقها التاريخي وسياق الخطاب الذي يتناولها. ونحن نستعرض هذه المسائل النظرية بنقاش مستفيض في ثنايا هذا الكتاب.

أخيرًا، نود أن نلاحظ بأن العلاقات المركبة القائمة بين القومية والديانة والإثنية، حسب ورودها في هذا الكتاب، تشكل تحليلًا واحدًا، أو عرضًا واحدًا، في موكب مركب وغني بالمزيد من المتغيرات. ولا يندرج النوع الاجتماعي في هذا الكتاب باعتباره طريقة لدراسة تاريخ الصهيونية وتاريخ الطائفة المزراحية، وذلك بسبب مدى تعقيد المشروع الحساس الذي يتناوله هذا الكتاب، بالإضافة إلى طبيعة اللقاءات التاريخية التي تشكل مناط تركيزه.[١٢] فهذا المنظور قد يحول مثلث القومية- الديانة- الإثنية إلى مربع ويمهد الطريق لنشوء ملاحظة ونقطة إضافية تتصدى للرواية الصهيونية وتكشف عن المزيد من العلاقات التي تنطوي عليها – بين مفاهيم النوع الاجتماعي والقومية والإثنية والديانة – فضلًا عن إضفاء الإشكالية على مفهوم بحد ذاته. وتشتمل الشواهد على المسائل المثيرة للاهتمام

والتي لم نتمكن من الإجابة عنها في هذا الكتاب على تحليل للعلاقة القائمة بين مفاهيم النوع الاجتماعي في الصهيونية والطريقة التي انتهجتها الصهيونية في مقاربة اليهود الذين ينحدرون من الدول العربية وتشكيلهم، والعلاقة بين الآخر الجندري (المرتبط بالمرأة في المشروع الصهيوني) والآخر الإثني (المرتبط باليهود العرب ضمن هذا المشروع)، والحيز القومي -الإثني- الديني الذي وضع المشروع الصهيوني النساء اليهوديات العربيات فيه (انظر Melamed 2002)، والطريقة التي تنظر فيها هذه النساء أنفسهن إلى خلفياتها الإثنية (انظر Khazzoom 2002) وتدينهن وجنسياتهن مقابل الرجال المزراحيين من جهة، والمشروع القومي من جهة أخرى. ومن شأن إجراء دراسة حول هذه المسائل وغيرها أن يساعد في خلخلة الطابع الموحد الذي يسم الخطاب القومي، وأن يضيف مشارف جديدة إلى الذاكرة وبدائل للرواية الصهيونية.

الهــوامــش

١ أنا مدين لمثير ويغودير (٢٠٠١) على اقتباس هذا العنوان «التاريخ يبدأ من البيت».

٢ من المفارقة أن أرندت كانت بخلاف ذلك توجه انتقاداتها للكولونيالية الأوروبية (انظر، مثلًا، Arendt 1951).

٣ نحن لا نقترح، في هذا السياق، أن مفهوم «الإنكار» يعكس مجموع الجوانب (الخطابية والسياسية) التي تسم الهوية المزراحية. فسوف أطرح، في سياق هذا الكتاب، تفسيرات مختلفة لطرق تشكيل الهوية وأعارض الاستخدام النظري لمصطلح «الإنكار». وسوف أبين بأن الخطاب الذي يتناول الكينونة المزراحية لا يتعرض للإنكار بالضرورة، ولكنه يخضع لعملية تنزع السمة السياسية عنه من خلال تحويل النقاش إلى ميادين أخرى. وبعبارة أخرى، سأبين بأن الهوية المزراحية قد تظهر بصورة علنية ومرجعية في مستوى ما من مستويات الخطاب، بينما تختفي في الوقت نفسه من المستويات الأخرى في هذا الخطاب. وعلاوةً على ذلك، من الممكن الإشراف على الهوية المزراحية وإخراجها في مسارات «مقبولة» من الكينونة المزراحية (فـ«الكينونة المزراحية كفلكلور» مشروعة ومقبولة) وفي مسارات لا تعد مقبولة (كتلك المسارات التي تشكل استمرارية بين الكينونة المزراحية والكينونة العربية)، وذلك بالنظر إلى أن هذه الهوية منظمة باعتبارها فئة هجينة (انظر الفصل الرابع بالتحديد) وتخضع لأشكال متعددة من التعبير عنها. وتخلص النتيجة إلى أنه على الرغم من أن «الإنكار» يترك أثره على تجربة طائفة المزراحيين في سياق سياسة الهوية، فإن مفهوم «الإنكار» يعتبر مفهومًا مختزلًا إلى حد مبالغ فيه في السياق النظري. فمن الناحية النظرية، سوف أعرج على عملية مزدوجة يظهر فيها التشكيل والإنكار في وقت متزامن. وتتماشى هذه العملية مع الفرضية التي يسوقها لاتور (Latour 1993) بشأن تحليل الحداثة. ويشير لاتور إلى الطريقة التي يجري فيها تشكيل واقع هجين وتصنيفه إلى فئات متمايزة تقصي الواحدة منها الأخرى. ويتقاطع الإنكار مع ما يسميه لاتور «عمل التطهير» (1993: 11). فعلى سبيل المثال، تستخدم الهوية الدينية اليهودية في تشكيل القومية، ولكن صلتها وأهميتها تعد مرفوضة في الوعي القومي اليهودي في الوقت ذاته (بمعنى أنه ينظر إلى القومية والديانة على أنهما كيانان منفصلان عن بعضهما بعضًا). وأنا أستند في التطرق إلى الإنكار في هذه المرحلة من البحث إلى أنه يعتبر مفهومًا «أساسيًا» في وصف الظواهر المرتبطة بسياسة الهوية المزراحية، التي أود أن أتناولها من زاوية نقدية.

٤ نناقش السياق الذي أبدى فيه ميمي هذه التصريحات في الفصل الرابع.

٥ انظر، على وجه الخصوص، الكتاب الذي نشرته شوحط في العام ١٩٨٨ (Shohat 1988)، والمقالة التي ألفتها بعنوان «تأملات امرأة يهودية عربية» على الموقع الإلكتروني: .www.bintjbeil.com/E/occupation/arab_jew.html (وقد زرنا هذا الموقع واطّلعنا على المقالة في يوم ١٤ أيلول ٢٠٠٥).

٦ انظر، مثلًا، مئير-غليتزينشتاين (Meir-Glitzenstein 2002)، الذي يتناول المهاجرين العراقيين في إسرائيل في خمسينيات القرن الماضي (Rozin 2002). ولغايات التأكيد، فهناك عدد وافر من الدراسات التي تتطرق إلى اليهود العرب في بلدانهم. ولكن ينظر إلى هذه الدراسات على أنها تنتمي إلى التاريخ اليهودي. وبذلك، فبالكاد تستطيع

هذه الدراسات أن تقيم العلاقة الضرورية بين أصولها التاريخية والموقع الذي تتبوأه في المجتمع الإسرائيلي. وتتواءم هذه الدراسات، في معظمها، مع النظرية المعرفية الصهيونية والافتراضات النظرية التي تسوقها. فعلى سبيل المثال، من الافتراضات الشائعة في هذه النظرية ما يرد حول الغاية من الهجرة، حيث يفترض واضعو هذه النظرية بأن وضع اليهود العرب (مع العلم بأنهم لا يستخدمون اصطلاح «اليهود العرب» مطلقًا لأنه ليس اصطلاحًا مقبولًا في القاموس الصهيوني) في هذه البلدان كان عابرًا، وهي مرحلة سبقت الهجرة الحتمية إلى إسرائيل.

٧ نورد الشكل (١) لغايات استرشادية. ويمكن للمرء أن يوسع هذا الإطار بتوظيف فئات أخرى. ومن الفئات المرشحة في هذا الإطار «النوع الاجتماعي». انظر للاستزادة (Hazan 2001).

٨ لا تعتبر العلاقة التكافلية والتضامنية بين هذه الفئات علاقة بسيطة على الإطلاق، ولكنها تستند مع ذلك إلى سلسلة من الاحتمالات، حيث تفرض كل فئة منها حق النقض على مجموعها. ونستطيع أن نشير، من الناحية النظرية، إلى مفهوم الاستنطاق (أو الاستحسان) الذي يسوقه ألثوسير (Althusser) ويرى فيه أن الأيديولوجيا «تجند» الأفراد و«تحولهم» إلى ذوات في نظام محدد. وقد نفترض، في حالتنا هذه، بأن تحويل الفرد (أو المجموعة) إلى «ذات صهيونية» يستند في أساسه إلى العلاقات المتبادلة بين الفئات الثلاث المذكورة. فعلى سبيل المثال، يجب أن يكتسب الديني هوية قومية لكي يتم إدراجه ضمن هذه «الرزمة»، كما يجب أن يبرم العلماني تعاقدًا مع اللاهوت السياسي، وعلى اليهودي العربي أن يكتسي هوية دينية وقومية يتخلى بموجبها عن هويته العربية. ومع ذلك، لا يعتبر هذا التنازل قاطعًا على الإطلاق. فالصهيونية تطلب إلى اليهود العرب أن يتنازلوا عن هويتهم العربية، ولكن لا يتم الوفاء بهذا المطلب مطلقًا. ووفقًا لما يراه ألثوسير، لا يتم تحقيق الاستنطاق بصورة تامة أو كاملة، وهو لهذا السبب يولد أزمة وضغينة في الذات (Althusser [1969] 1971: 174).

٩ يستند عرض هذه الفئات على أنها مستقلة بذاتها إلى ممارسة «الترجمة» و«التطهير» (Latour 1993)، كما نبين ذلك في ثنايا هذا الكتاب. وبناءً على ذلك، يرتكز الفكر الصهيوني، مثلًا، على تهجين لا يفتر للقومية والديانة، ولكنه يقوم في الوقت نفسه على أساس تطهير هذه الفئات لكي تظهر كما لو كانت تشكل منطقتين أنطولوجيتين وسوسيولوجيتين. انظر الفصل الثالث على وجه التحديد.

١٠ للاطلاع على نقاش حول هذه التصنيفات، انظر (Ben-Dor 1999; Yanow 1999).

١١ ولغايات التأكيد، يتمحور الجدل حول مسألة الأشخاص الذي يستطيعون الادعاء بأنهم يسمون «أميركيين أفارقة». فبعض السود الذين ولدوا في أميركا يفترضون بأن هذا المصطلح لا ينطبق إلا على أبناء العبيد الذين جلبوا إلى الولايات المتحدة، وليس على القادمين الجدد «الذين لم يرثوا إرث العبودية والفصل العنصري والتمييز القانوني» (New York Times, Aug. 29, 2004, 1, 20).

١٢ للاطلاع على تحليلات وافية حول النوع الاجتماعي والجنسانية والإثنية في السياق الكولونيالي، انظر (Stoler 1995, 1997).

الفصل الأول

«اكتشاف» اليهود العرب

أي امرئ يعرف عقلية الناس الشرقيين سوف يفهم بالتأكيد أن هذا [إقامة علاقات مع اليهود العرب] ليس بالأمر اليسير.

- مبعوث صهيوني، ١٩٤٦

تعريف القومية الصهيونية من خلال الشبكات

أنشأت مجموعة من اليهود الصهيونيين مستوطنة جديدة في العام ١٩٤٢. وقد استوعبت هذه المستوطنة، خلال الفترة التي شهدت أوج ازدهارها، ما يقرب من ٤٥٠ رجلًا، من بينهم عمال مهرة وغير مهرة، مهندسون، رؤساء عمال، عمال بناء، نقاشون، ميكانيكيون، سباكون، محاسبون وكتبة. أنشأ أفراد هذه المجموعة البنية التحتية اللازمة لحياتهم اليومية وشاركوا في العمل الإنتاجي الذي كان يتألف من أعمال البناء والصيانة. كما شكلوا مجلسًا للعمل ونظموا الألعاب الرياضية والنشاطات، عقدوا الأمسيات الثقافية، أقاموا فرق الهوايات، أسسوا مكتبة ضمت نحو ألف كتاب بين جنباتها وأصدروا نشرة وثقوا فيها ما خاضوه وعايشوه من تجارب.[1] وقد أنشئت العديد من المستوطنات على هذه الشاكلة في فلسطين الانتدابية في ذلك الحين. وقد نجد التأريخ الصهيوني يسمي المستوطنة الجديدة باسم «موشافا» وسكانها «مستوطنين» أو «طلائعيين»، بينما يتحدث آخرون عن هذه

المستوطنة باعتبارها «مستعمرة» ويصفون السكان الذين يقطنون فيها بـ«المستعمرين». ويعتمد اختيار المصطلح على المنظور النظري، اللغة، الموقف الأيديولوجي أو الفترة التاريخية التي يجري فيها إعداد البحث.

ومع ذلك، تنطوي الظاهرة التي شكلتها هذه المستوطنة بعينها، والتي تشكل محور تركيز الفصول الثلاثة التالية، على ملامح فريدة. فقد كانت تقع في مكان ناءٍ عن فلسطين الانتدابية، في منطقة على الحدود الإيرانية - العراقية وعلى مسافة تبلغ نحو ١٠٠٠ ميل عن تل أبيب. وكانت المجموعة التي أنشأت هذه المستوطنة هي «كتيبة عمال» تتبع شركة «سوليل بونيه» (Solel Boneh) للمقاولات، والتي فازت بعطاء عام أرسته عليها شركة النفط الإنجليزية- الإيرانية لتشييد المرافق الضرورية في محطة لتكرير النفط الواقعة بالقرب من مدينة عبدان، على الجانب الإيراني من شط العرب. وبقي موظفو شركة «سوليل بونيه» يعملون في هذه المنطقة لمدة ثلاث سنوات تحت رعاية بريطانيا الإمبريالية. وفي الواقع، كان مكوث هؤلاء الموظفين في المنطقة يتجاوز الأسباب الاقتصادية التي دعت إليه. ففضلًا عن المصالح الكولونيالية البريطانية (من قبيل إنتاج الوقود إبان الحرب العالمية الثانية)، كان هذا المشروع يعكس مصالح قومية وكولونيالية محددة للمشروع الصهيوني نفسه. وكانت بعض هذه المصالح معروفة قبل تشكيل المجموعة المذكورة، بينما برزت مصالح أخرى منها وتشكلت مع بقائها في عبدان، مع العلم أن هذه المصالح ظهرت في ظل صراع مرير ساد المجموعة وثار بين أعضائها وبين القيادة اليهودية في فلسطين.

اضطلعت كتيبة العمال بدور تاريخي متميز، حيث عمل أعضاؤها بمثابة وسطاء في اللقاء الفعلي الأول بين الحركة الصهيونية واليهود العرب، وذلك في زمن كانت فيه القيادة اليهودية تعد الخطط الجدية وتبذل المساعي الحثيثة الرامية إلى جلب هؤلاء اليهود إلى فلسطين. وقد وفر وجود مجموعة عمال شركة «سوليل بونيه» في المنطقة غطاء لدخول المبعوثين الصهيونيين بصورة غير قانونية إلى بغداد وطهران والموصل وخرمشهر والبصرة وكركوك وغيرها من المدن التي تواجدت فيها الطوائف اليهودية.[٢] ولكن، وكما ذكرنا فيما سبق، لا ينبغي تفسير هذا الأمر بمعنى أن نشاط المجموعة كان مخططًا سلفًا، أو كان معروفًا

في الوقت الذي فازت فيه شركة «سوليل بونيه» بعقد العمل. فقد جرى تحديد بعض أوجه النشاط الصهيوني في أوساط اليهود الإيرانيين والعراقيين بأثر رجعي، وذلك عشية وصول المجموعة إلى المنطقة. وفضلًا عن ذلك، كانت معظم الأهداف التي كان يمكن الحركة الصهيونية تحديدها لمشروع عبدان موجودة سلفًا ضمن سياق التوجه الأوروبي: إعادة اللاجئين من أوروبا التي أنهكتها الحروب إلى فلسطين عن طريق البر، أو تشجيع اليهود العراقيين على الهجرة إلى فلسطين بدافع الخشية على التوازن الديمغرافي اليهودي هناك، بسبب الهولوكوست (Shenhav 1999a). وبناءً على ذلك، كان عمال شركة «سوليل بونيه» جزءًا من شبكة واسعة من العمال والجنود والوسطاء والمبعوثين الذين كانوا ينتشرون في المنطقة الممتدة من عبدان إلى بغداد وطهران ودمشق.

من الصعب، من الناحية السوسيولوجية، تعريف المبعوث الصهيوني (Zionist emissary). فالقومية ليست واقعًا منحوتًا في الصخر، بل هي مفهوم سوسيولوجي يتم تجسيده لغايات تحليلية ولغرض إعداد التحليلات النظرية. فنحن لا نستطيع، على وجه التأكيد، تعريف هؤلاء المبعوثين بموجب هذه المسميات، ولا سيما قبل توحيد الأيديولوجيا الصهيونية عقب الحرب العالمية الثانية (Barkan 2000: 5). ولذلك، فمن الأسلم، من زاوية سوسيولوجية، أن نعرّف القومية الصهيونية من خلال الشبكات التي أنشأتها، وليس من خلال إضفاء مسميات جوهرانية بديهية عليها. فسوف تستخدم المشاركة في هذه الشبكات، والأنماط التي نشأت عنها، لإعداد إطار مفاهيمي للقومية، وليس العكس. وحسب التوصيف الذي يسوقه مصطفى إميربايرو جيف غودوين (Mustafa Emirbayer and Jeff Goodwin 1994)، تتمثل نقطة الانطلاق في دراسة الشبكات في «حتمية مواجهة التصنيفات».

وتتماشى فكرة دراسة القومية في صورة الشبكات مع الأعمال النظرية التي أعدها روجرز بروبيكر (Rogers Brubaker) حول القومية (Brubaker 1994, 1998, 2002، وانظر أيضًا كتابه المنشور في العام ١٩٩٦). ويحدد بروبيكر ثلاث مسائل معرفية، على الأقل، في سوسيولوجيا القومية. فهو يحتج، في المقام الأول، على الافتراضات الجوهرانية والأصلانية

المتجذرة في نموذج «عودة المضطهدين» (النموذج «الأصلاني») وعلى الطابع الاختزالي الذي يتسم به نموذج «النخب المتحكمة» (النموذج الحداثي). فكلا هذين النموذجين يبالغان في تبسيط الواقع السياسي للقومية. وثانيًا، يحتج بروبيكر على الطابع التطوري للنظريات الحديثة المتصلة بالقومية. فالأدبيات المتعارف عليها - بما فيها الأعمال التي ألفها غيلنر (Gellner) وأندرسون (Anderson) وسميث (Smith) وهوبزباوم (Hobsbawm) - تعتمد، كلها، نهجًا تطوريًا، حيث تتبع التغييرات طويلة الأمد التي أفضت إلى الظهور التدريجي للأمم (Brubaker 1994: 8). وثالثًا، يفترض بروبيكر أنه لا ينبغي النظر إلى الجماعات القومية على أنها كتل محاطة بحدود من الخارج وتتسم بالتجانس من الداخل (Brubaker 1998: 274).

وحسبما يراه بروبيكر، يتناقض فهم الأمم باعتبارها جماعات حقيقية مع التطورات الحديثة التي طرأت على النظرية السوسيولوجية، من قبيل نظرية الشبكات، المنهجية الإثنية (ethnomethodology)، وما بعد الحداثة والحركة النسوية. فهذه التطورات تفصح عن تعاظم الاهتمام بأشكال الشبكات دون الكيانات الجامدة، وبالجماعات حسب تشكلها وظهورها على نحو طارئ وتقلباتها، وليس باعتبارها كيانات جامدة، وبالحدود المجتزأة والمتلاشية، دون التصنيفات الثابتة (١٩٩٨: ٢٩٢). ومن ناحية جوهرية، يقترح بروبيكر دراسة الأمم باعتبارها أحداثًا تظهر من خلال الشبكات القائمة (١٩٩٤). وتملك منهجية الشبكات، بالنظر إلى حتمية مواجهة التصنيفات التي تسمها، القوة التي تتيح لها رفض جميع أشكال الجوهرانية أو الفردانية المنهجية (Emirbayer and Goodwin 1994).

ونتناول، فيما يلي من هذا الفصل، شبكة من شبكات المبعوثين الصهيونيين الذين ينحدرون (في معظمهم) من أصول أوروبية، والذين التقوا مع اليهود العرب على مدى النصف الأول من القرن العشرين. فقد عبر هؤلاء المبعوثون الحدود بين الغرب والشرق، بين العلمانية والدين، وبين المجتمعات الحديثة والتقليدية وتعدوا عليها في الوقت ذاته. وبذلك، سوف نتعامل مع القومية باعتبارها ظاهرة وبوصفها منتجًا من منتجات هذه الشبكات وليس العكس، بحيث تتحول الممارسة اليومية التي سلكها هؤلاء المبعوثون إلى

القاعدة التي ينبني عليها تعريف القومية.

وللتأكيد، لم يكن اللقاء الذي حصل في عبدان هو اللقاء الأول بين المبعوثين الصهاينة الأوروبيين واليهود العرب. فقد سبقت هذا اللقاء لقاءات مع يهود اليمن (أنظر، مثلًا، Shafir [1989] 1996: 92–96) والعراق (Esther Meir 1993) والمغرب (انظر، مثلًا، Tsur 2001) وتونس (أنظر، مثلًا، Sa'adon 1992) وغيرها من المجتمعات التي كان اليهود يقيمون فيها. ولكن برز اختلاف أساسي بين هذه اللقاءات وما ظهر في عبدان في مطلع العقد الرابع من القرن الماضي، وهو ما يتيح لنا تحديد لقاء عبدان بوصفه المبدأ التاريخي، أو نقطة البداية {التي يسميها ميشيل فوكو ورولاند بارثز (Roland Barthes) بـ «نقطة الصفر»}، التي انطلقت منها العلاقات بين الحركة الصهيونية واليهود العرب. فقد كانت اللقاءات التي سبقت لقاء عبدان عشوائية الطابع في معظمها ولم تزد عن كونها سلسلة من الحلقات، وذلك في مقارنة صارخة مع الاهتمام الأصيل الذي أبدته الحركة الصهيونية بيهود الشرق الأوسط منذ الفترة الواقعة بين العامين ١٩٤١ و١٩٤٢ حتى تواجد كتيبة عمال شركة «سوليل بونيه» على نحو مكشوف ومنهجي ومكثف في منطقة عبدان وما حولها.

تشكل حالة عبدان اللقاء المنهجي الأول بين المبعوثين الصهيونيين واليهود العرب عقب صياغة ما يعرف بخطة المليون شخص (التي يجب قراءتها «خطة المليون يهودي»)، والتي تنص على الهجرة الجماعية لهؤلاء اليهود إلى فلسطين. فقد شكلت تلك الخطة، رغم عدم تنفيذها على الفور ومع أن بعض بنودها لم يكن ذا جدوى، بداية تشكل خطاب حول اليهود العرب وتسليط الضوء عليهم باعتبارهم مرشحين محتملين للهجرة إلى فلسطين. ونحن نفترض أنها كانت المرة الأولى التي جرى فيها إدراج جميع اليهود الذين ينحدرون من الدول الإسلامية ضمن تصنيف موحد يعرّفهم بأنهم جماعة واحدة ومتجانسة تنطبق عليها خطة الهجرة.

وقد يسر النظام الكولونيالي البريطاني هذا اللقاء، إذ كان المبعوثون الصهيونيون يعملون في المنطقة تحت رعايته. كما هيأت الدولة الكولونيالية لهؤلاء المبعوثين الظروف المادية

والغطاء بما أتاح لهم الإقامة في المنطقة، وهو ما أسهم في خلق تقسيمات واضحة بين مختلف الجماعات الإثنية التي كانت تقطن فيها (أي بين الأوروبيين وغير الأوروبيين) على أساس اللون والعرق. ولا يلقي التأريخ الصهيوني بالًا للأهمية التي اكتساها السياق الكولونيالي، والذي جرى فيه اللقاء بين الصهيونية واليهود الشرقيين. ويلقي مشروع عبدان الضوء على هذا العامل المفقود.

كان يُنظر إلى عبدان، بالإضافة إلى كونها محطة مهمة في تهيئة الظروف المواتية للهجرة اليهودية إلى فلسطين، بأنها تضطلع بدور حضاري بالنسبة إلى اليهود العرب. وقد باتت هذه «المهمة الحضارية» ممكنة بفعل التقارب الجغرافي الذي حصل بين المبعوثين والمجتمعات التي استهدفوها وبفضل الأعمال التي أنجزها عمال شركة «سوليل بونيه»، والتي أبقتهم في المنطقة على مدى فترة طويلة أقاموا خلالها مكتبة وطلبوا المواد من المؤسسات اليهودية في فلسطين وأسسوا حركة ومنظمات شبابية صهيونية.[٣] وقد جرى تمييز فئتين ثقافيتين رئيسيتين فيما يتصل بهذه المهمة الحضارية: «العرب» و«اليهود». ومثلما سنرى لاحقًا، أصر المبعوثون على تقاطع «الاختلافات» بين هاتين الفئتين وعلى انفصالهما عن بعضهما وبما يجعل من دلالات ذلك أساسًا يقوم عليه عملهم الثقافي والسياسي.

ويشكل تواجد المبعوثين في منطقة عبدان، وهي عبارة عن «حيز ثالث» لم يكن يمثل الشتات ولا أرض إسرائيل، أساسًا نظريًا مقارنًا لتحديد الأطراف الفاعلة والممارسات والهويات، خلافاً لتلك التي يجدها المرء فيما كان يعرف في أوساط الصهيونيين بـ«أرض إسرائيل»، حيث منح هذا الحيز المجال للأصوات التي لم تكن مسموعة هناك. وعلى وجه التحديد، يخلق اللقاء بين القومية والإثنية (اليهودية العربية) وعيًا منقسمًا تجسد في عبدان على نحو أعمق من تجسده في فلسطين. وبناءً على ذلك، تصورت الصهيونية نفسها من خلال الديانة اليهودية على نحو أكثر صراحة وكثافة في عبدان مما كان عليه حالها في فلسطين (أنظر أيضًا Shenhav 2002b). وعلاوةً على ذلك، وجدت الصهيونية التعبير عن نفسها في تصنيفات ثنائية ـ اليهودي والعرب، الديني والعلماني ـ ولم تعترف بـ«المابين» التي شكلت هوية اليهود العرب الملتبسة. نقطة البداية في عبدان هي المكان الذي ربما يتيح لنا استرجاع

الأصوات الغامضة.

وبسبب المسافة بين فلسطين وعبدان، يحتل اللقاء بين المبعوثين واليهود العرب أهمية إضافية من ناحية الطريقة التي شكل بها هوية المبعوثين أنفسهم وحددها. فكما نعرف من المشاريع الكولونيالية الأخرى، لا تخضع المواضيع التي تتعامل مع المهمة الحضارية الملموسة إلى تحول فقط، في عملية من هذا النوع، بل يتأثر بها وسطاؤها أيضًا ـ أي، المبعوثون الصهيونيون أنفسهم في هذه الحالة (انظر، مثلًا، Mitchell 1988; Comaroff and Comaroff 1991، وفي سياق الاستشراق اليهودي، انظر كذلك Khazzoom 2003). ولم يكن المبعوثون، الذين وصل بعضهم إلى فلسطين قبل أسابيع أو أشهر من تكليفهم بمشروع عبدان، يشكلون مجموعة موحدة ومتناغمة. فقد حاولوا، في أثناء مكوثهم فيها، أن يوحدوا هويتهم الذاتية المشتتة، كما تناقشوا في مسألة ميزة «المادة الإنسانية» القائمة، ليس من ناحية اليهود المحليين فقط وإنما من ناحيتهم هم أنفسهم أيضًا. وسعى هؤلاء المبعوثون إلى تعريف هويتهم القومية وخلفيتهم الإثنية وديانتهم ـ مقابل البريطانيين، من جهة، ومقابل اليهود العرب المقيمين في المنطقة، من جهة أخرى. ومن وجهة نظرهم، تحول اللقاء مع اليهود العرب ـ فضلًا عن كونه مشروعًا شارك فيه السكان الأصليون المحليون (أي اليهود العرب)ـ إلى معمل للتدريب الذاتي لعمال شركة «سوليل بونيه»، الذين عادوا من «منطقة البعثة» إلى المركز الحضري اليهودي. ويضطلع الحيز الثالث بدور منهجي لا تخفى أهميته، من خلال تمكين العمل على نزع تلك الهويات وإعادة توطينها خارج السياق «الطبيعي» وإتاحة المجال أمام دراستها، حسب محددات جديدة.

دخلت شركة «سوليل بونيه» إلى منطقة عبدان وهي تحمل جوازي سفر مختلفين، إذا صح القول، وهو ما يعكس ثنائية متأصلة، ليس في الشركة نفسها فحسب، بل في الحركة الصهيونية بكليتها كذلك. وقد عرّف أحد هذين الجوازين الشركة باعتبارها عملية صهيونية ترمز إلى النجاح الذي سطره المشروع القومي اليهودي في فلسطين. أما الجواز الآخر فعرّفها بأنها مشروع أعمال لخدمة النظام الكولونيالي البريطاني. وكانت شركة «سوليل بونيه» تعمل من خلال الموازنة بين الشرعية التي أسبغتها عليها هذه المصادر السيادية (الصهيونية

والنظام الكولونيالي الأوروبي)، في الوقت الذي كانت تتحدث فيه بعدة أصوات في وقت متزامن. ولم يكن ضرب التوازن الضروري للعمل في هذه المنطقة بالأمر اليسير، وذلك لأن العلاقات القائمة بين الصهيونية والنظام الكولونيالي البريطاني لم تكن في أفضل أحوالها دائمًا ولأن العمال اليهود في عبدان لم يكونوا يمثلون مجموعة موحدة ومنسجمة.

كان بعض أفراد هذه المجموعة عمالًا ذوي مكانة عالية وحافظوا على تلك الهوية طيلة فترة مكوثهم في عبدان. وفي المقابل، اكتشف آخرون القوة الصهيونية التي تنطوي عليها بعثتهم ونشطوا في أوساط اليهود المحليين، لأنهم ألفوا أنفسهم في عبدان، وليس العكس. ومع ذلك، حضر آخرون من هذه المجموعة إلى عبدان بصفتهم دجالين ومدلسين، حيث اكتسوا هوية وهمية تحت غطاء العمل في شركة «سوليل بونيه» من أجل تنفيذ مهمة صهيونية لصالح «هموساد لعَلِياه ب» («منظمة الهجرة الثانية») التي أنشئت في أواخر العقد الثالث من القرن الماضي وجلبت اليهود بصورة سرية إلى فلسطين. وقد عارض بعض العمال هذا النشاط الصهيوني وحاولوا وقفه. ويتيح لنا هذا التعدد أن نقترح عددًا من صيغ المنطق البديل عن القومية اليهودية من أجل التصدي للرواية الغائية التي يسوقها الصوت الصهيوني الذي يبدو متماسكًا ومنسجمًا في مظهره واستحضار قراءة ما بعد كولونيالية لهذا الواقع.

وباستثناء قلة قليلة من المراجع السطحية، لما تتكشف بعد خبايا قصة هذه الكتيبة العمالية. وحتى المؤرخون الذين رصدوا وقائع شركة «سوليل بونيه»، مثل هيليل دان (Dan 1963)، إلياهو بيلتسكي (Bieltsky 1974)، شلومو شفا (Shva 1976) ودافيد هكوهين (Hacohen 1974)، ممن عملوا كمدراء في هذه الشركة أو جرى تكليفهم بالعمل لديها، بالكاد يذكرون تلك المجموعة أو الظروف التي واكبت مهمتها، وطرق عملها ولقاءها مع اليهود العرب، ولا سيما اليهود في العراق وسورية وإيران.[٤] وفضلًا عن ذلك، لم يدرس الباحثون الذين درسوا تاريخ اليهود في البلدان الإسلامية الإستراتيجيات التي وقفت وراء النشاط الذي نفذته كتيبة العمال في هذه المنطقة، بل تجاهلوا ـ وعلى نحو صارخ ـ السياق الكولونيالي الذي حصل فيه اللقاء مع اليهود العرب. وحسب المعطيات التي يوردها علم

التأريخ الصهيوني، فقد جرى تعريف جميع اليهود في هذه الأدبيات بصورة واحدة موحدة، رغم النظر إلى بعضهم باعتباره أوروبيًا، وبعض آخر باعتباره سليل العالم العربي (انظر، مثلًا، Meir 1993; Kazzaz 1991).

وتتوافر مواد أرشيفية أولية وغنية حول كتيبة العمال في عبدان. فخلال الفترة التي مكثتها هذه المجموعة في المنطقة، عمل أعضاؤها على توثيق نشاطاتهم، احتفظوا بمحاضر الاجتماعات التي نظموها، أرسلوا الرسائل إلى أوطانهم ونشروا الأوراق حول لقائهم مع اليهود المحليين. كما تطرق أعضاء الكتيبة إلى مسائل تثير الفضول، مثل ما يشكل الكولونيالية، معنى المنفى، جوهر الديانة اليهودية، العلاقات القائمة بين الديانة والقومية وبين الاشتراكية والشيوعية والعلاقات السائدة بين الشرق والغرب.[٥]

ويركز الفصلان التاليان على أربعة محاور مفصلية، أولها محور القومية اليهودية - الصهيونية. ونحن نسعى، في هذا المضمار، إلى وضع مشروع عبدان ضمن سياق تاريخ العلاقات بين الحركة الصهيونية واليهود الذين ينحدرون من الدول العربية من أجل توسيع إطار الأساس الذي يسوغ اعتبار هذا المشروع بمثابة نقطة الانطلاق في التأريخ لليهود من البلاد العربية، بالإضافة إلى تفسير الطريقة التي يتيحها لنا للتصدي للتأريخ الصهيوني الذي يبدو متماسكًا في مظهره. كما نتطرق إلى رؤى جديدة تبرز عندما يتحول مركز الجاذبية من فهم خطي للتأريخ الصهيوني إلى تحليل ما بعد كولونيالي. أما المحور الثاني، فهو محور النظام الكولونيالي البريطاني والصهيوني. ويكمن الهدف هنا في وضع مشروع عبدان ضمن السياق الكولونيالي الذي واكب اكتشاف اليهود العرب. ويرمي هذا المحور، على وجه الخصوص، إلى تفسير الدور الحساس الذي اضطلع به النظام الكولونيالي البريطاني في تهيئة الظروف المواتية لزرع بذور القومية اليهودية في المنطقة. ونحن نفترض أن عملية اكتشاف اليهود العرب وحشرهم في البوتقة الإثنية التي يرعاها المشروع الصهيوني لا يمكن فهمها إلا بكونها منتجًا متميزًا من منتجات النموذج الكولونيالي. ويتناول المحور الثالث مشروع عبدان ضمن سياق ما نسميه «الظاهراتية الكولونيالية»، بمعنى تفاعل النموذج القومي من جهة، والنموذج الكولونيالي من جهة أخرى، في تشكيل هوية المبعوثين. ويتخطى

وصف ظواهر الكولونيالية والنموذج الكولونيالي، الذي يشكل في أساسه أداة تاريخية تحليلية ومقارنة، إلى وصف واختبار الواقع الكولونيالي الذي عايشه المبعوثون أنفسهم، وإلى الأنساق المتباينة التي تتوخاها في ترسيخ هوية المبعوثين بالنسبة إلى البريطانيين واليهود المحليين، على حد سواء. ويشير المحور الرابع، الذي يستند بالمثل إلى المحورين الأولين، إلى الطريقة التي سلكها النموذجان القومي والكولونيالي في تشكيل هوية اليهود العرب أنفسهم. ويشتمل هذا المحور على الإجراءات التي اعتمدها الواقع الكولونيالي ـ الذي تؤلف الدولة البريطانية والمبعوثون عنصرين من عناصره (ولا ننسى أن هؤلاء المبعوثين كانوا منشغلين في ترسيخ هويتهم الخاصة، في الوقت ذاته) ـ في تشكيل هوية اليهود العرب في سياق تأجيج الجدل بين تعريفهم بوصفهم شرقيين، ضمن النموذج الكولونيالي، ووصفهم يهودًا ضمن النموذج القومي. ويصور النموذج الكولونيالي هؤلاء اليهود العرب على أنهم آخرون مقابل أوروبا، ويتصورهم النموذج القومي كما لو كانوا جزءًا من المجتمع اليهودي المتجانس ويسعى إلى وأد غيريّتهم واستئصالها. ويتمخض التقاطع بين هذين النموذجين عن غموض مستمر: فهما جزء من العالم الكولونيالي وجزء من الأمة اليهودية المتجانسة في الوقت نفسه. ويلقى هذا الغموض التعبير عنه في ما يسميه المبعوثون أنفسهم بـ«الاختلاف»، الذي يشيرون فيه إلى تحديد الخصال التي تميز بين الكينونة العربية واليهودية التي تسم اليهود في البلاد العربية. وتنظم هذه المحاور الأربعة مجتمعة النقاش التحليلي الذي يدور حول مشروع عبدان وتحدده على أنه موقع تاريخي موحد يشكل نقطة البداية التي تجري فيها خلخلة الهويات القومية والإثنية والدينية وإعادة بنائها.

ومن الأهمية بمكان التأكيد، مرة أخرى، على أن وضع منطقة عبدان باعتبارها نقطة البداية لا يشكل، في المجمل، وظيفة تتسم بفرادة تاريخية، وذلك بالنظر إلى وجود لقاءات سابقة ـ ولاحقة بالتأكيد ـ بين الحركة الصهيونية واليهود العرب. ولكن الأهمية التي يتبوأها مشروع عبدان كنقطة الانطلاق تكمن في أهميته المنهجية، بالأساس. وقد كان بالإمكان اختيار نقاط بداية أخرى تتساوى في أهميتها مع هذا المشروع، بحيث تفضي إلى تحليلات بديلة للتاريخ والتأريخ ـ مثل هجرة اليهود من اليمن في نهاية القرن التاسع عشر أو مطلع

القرن العشرين ـ حسب الرؤية التي يطرحها غِرشون شَفير (Shafir 1986)، أو إقامة دولة إسرائيل، مثلما فعل معظم علماء الاجتماع والمؤرخين الذين يدرسون اليهود العرب (من قبيل Hacohen 1994, 1998). ومع ذلك، تعد حالة عبدان حالة فريدة لأنها جسدت أول لقاء جرى على خلفية خطة عملية وعينية للهجرة، أعدتها قيادة الدولة (قبل قيامها) والأجهزة البيروقراطية التابعة لها، وهي الخطة المعروفة باسم «خطة المليون شخص». ويتعزز هذا الاختيار من خلال إستراتيجية البحث التي نعتمدها في دراسة العلاقة بين الصهيونية واليهود العرب قبل وصولهم إلى إسرائيل. ويخضع منظور التحليل الذي يدرس اليهود العرب، حال وصولهم إلى فلسطين، لنظرية المعرفة التي تتبناها الدولة ويقع تحت هيمنتها. فهم يُعتبرون هنا مهاجرين يجري دمجهم في جغرافيا الدولة ونظامها التعليمي وجهازها العسكري، كما في حقول الذاكرة الصهيونية أيضا.

«هناك يهود وهناك يهود»

شكل إعلان دافيد بن غوريون ـ في خطاب ألقاه خلال شهر تشرين الثاني ١٩٤٢ في معهد الأبحاث الاقتصادية في رحوفوت ـ عن خطته الرامية إلى جلب مليون يهودي إلى فلسطين بشكل فوري ما كان بمثابة استهلال خطاب يركز على اليهود العرب، الذين كانوا يمثلون حتى تلك اللحظة «الغائبين الحاضرين» في الحركة الصهيونية. فقد نشأت القومية اليهودية في أوروبا ويعتبر فكرها السياسي أوروبيًا بامتياز. جميع المفكرين والفاعلين الذين يعدون من أعلام الحركة القومية اليهودية ـ من تسفي غريتز، موشيه هيس وبيريتز سمولِنسكين إلى ثيودور هرتسل، ماكس نوردو، أبراهام مناحيم أوسيشكين، ليون بينسكر، ناحوم سوكولوف، دوف بوروخوف، أ. د. غوردون وإحاد هاعام (آشير تسفي غينسبِرغ) ـ نشأوا في أوروبا. ولا يستشهد شلومو أفينيري، الذي يتتبع تاريخ الفكر الصهيوني في دراسته حول المصادر الفكرية للحركة الصهيونية، بيهودي عربي واحد ممن أفرزوا أثرًا أسهم في تشكيل هذه الحركة (Avineri 1981). وكان الموفدون الذين شاركوا في المؤتمر

الصهيوني الأول يهودًا مثقفين من أبناء الطبقة الوسطى في أوروبا وكانوا، جميعهم تقريبًا، من أوروبا الشرقية (روسيا، رومانيا، صربيا، بلغاريا وبولندا) ومن وسط أوروبا وشمالها (ألمانيا، النمسا وسويسرا) أو من فرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة. ولم يكن سوى مندوب واحد ـ من بين ٢٤٦ مندوبا ـ من بلد عربي (الجزائر)، وكان هو نفسه من أصول أوروبية أيضًا.[٦] ولا يأتي دافيد فيطال، في دراسته التي تتألف من ثلاثة أجزاء حول السنوات التي تشكلت فيها الحركة الصهيونية، على ذكر أي من يهود العراق أو مصر أو شمال أفريقيا (Vital 1978, 1982, 1987). وعلاوةً على ذلك، فقد نشأ التأريخ القومي اليهودي في أوروبا خلال منتصف القرن التاسع عشر باعتباره فرعًا من فروع التأريخ الأوروبي الحديث، والألماني منه على وجه الخصوص (Raz-Krakotzkin 1998; Piterberg 1996).

لم يكن النشاط الصهيوني في البلدان العربية يعتبر تنظيمًا قوميًا مستقلًا بذاته على الإطلاق، بل كان ينظر إليه بأنه متفرع عن النشاط الأوروبي. ولا تنحصر الأسباب التي تقف وراء ذلك في أن الحركة الصهيونية كانت تعتقد بأنها لم تكن معروفة في البلدان الإسلامية حتى القرن العشرين (أنظر Shohat 1997a, 1997b). وعلى هذه الشاكلة، لم يتواصل النشاط الصهيوني في جانب كبير منه مع طائفة اليهود السفاراديم، الذين تواجدوا في فلسطين على مدى قرون (Smooha 1978; Eliachar 1997; Tamari 2004، وللاطلاع على موقف مغاير، أنظر: Jacobson 2003).

ونحن لا نلمح هنا إلى أنه لم تعقد أي لقاءات من أي نوع بين اليهود الأوروبيين أو اليهود الفلسطينيين ـ سواء أكانوا صهيونيين أم غير صهيونيين ـ واليهود العرب قبل العام ١٩٤١، بل عقد عدد كبير جدا من اللقاءات من هذا النوع، كما سنبين ذلك لاحقًا. ومع ذلك، نود أن ندافع عن اختيارنا للعام ١٩٤٢ باعتباره المرجعية التاريخية في هذا الشأن.

لقد التقى اليهود الأوروبيون، خلال القرن التاسع عشر، مع اليهود العرب بوساطة منظمات دولية، مثل التحالف الإسرائيلي العالمي (Alliance israélite universelle) الذي تأسس في فرنسا في العام ١٨٦٠، تحالف فيينا (Viennese Allianz) الذي أنشئ في العام

١٨٧٣، منظمة مساعدة اليهود الألمان (Aid Association for German Jews) التي أقيمت في العام ١٩٠١ (Bar-Chen 2001). وقد سعت هذه المنظمات، التي كانت تعمل تحت رعاية القوى الكولونيالية، إلى بلورة ثقافة المجتمعات اليهودية في أوروبا الشرقية وفي جميع أرجاء الإمبراطورية العثمانية وشمال أفريقيا وبلاد فارس وإثيوبيا والهند.[٧]

ومن أنواع اللقاءات الأخرى تلك التي تمت بوساطة «مؤسسة المبعوثين» (شداروت)، وهي عبارة عن جماعة دينية تطوعية تعنى بجمع التبرعات ولها حضور في جميع مواقع التواجد اليهودي على مدى مئات السنوات (Eliav 1978). ففي نظر «يهود الشتات»، كان مبعوث هذه المؤسسة يمثل الأرض المقدسة، وكان يشكل جزءًا من هيكلية الدعم التي تكفلت بإنماء المجتمع اليهودي وتطويره فيها، كما بات ينطوي على قدر متزايد من التعقيد على مر السنين. وكان المبعوثون (شداريم) يسافرون إلى المجتمعات اليهودية في خارج فلسطين من أجل جمع الأموال لصالح المراكز اليهودية في أرض إسرائيل (القدس، صفد، طبريا والخليل)، والتي كانت تعمل بمثابة معاهد دينية (كوليليم) ومدارس دينية (يـشيفا) للرجال المتزوجين، حيث كانت دراسة التوراة هي الشغل الشاغل للطلبة المنتسبين إليها. وضمن هذا الإطار، شملت «بعثة عربستان»، بصورة رئيسية، كلاً من العراق، كردستان، بلاد فارس وأفغانستان، بالإضافة إلى مصر واليمن في بعض الأحيان. فعلى سبيل المثال، أمضى الحاخام يعقوب سَبير ثماني سنوات في اليمن، وهو الذي كان ناشطًا في جمعية «حفرا كاديشا» لدفن الموتى لدى الطائفة الأشكنازية في القدس، كما كان يشغل منصب الكاتب في طائفة «بيروشيم». وقد سرد الحاخام سَبير قصة رحلته هذه في كتابه «حتى سَبير» (Even Sapir)، الذي نشر في الأصل في جزأين خلال العامين ١٨٦٦ و١٨٧٤. وقد تعامل سَبير مع بعثته باعتبارها جزءًا من «البعث الإثني» لليهود في العصر الحديث: «لنبين ليهود العالم وجود وجوهر اليهود الذين يعيشون بعيدًا في اليمن» (Sapir 1945: xix). وحسب الملاحظة التي ساقها أبراهام يعري، في المقدمة التي أوردها في طبعة العام ١٩٤٥ من كتاب سَبير، فقد مثلت هذه البعثة «منجمًا للمعلومات حول يهود اليمن، وما يزال الشعور بأن ثمة سراً قد أذيع حديثًا يفيض من صفحاته» (المصدر السابق). وفي العام ١٩١٠، بعد ما يقرب من

ربع قرن على الهجرة الأولى لليهود اليمنيين إلى فلسطين، حط شموئيل فارشافسكي يافنِئيلي رحاله في اليمن، بعد أن أرسله الدكتور آرثور روبين لتشجيع اليهود على الهجرة إلى فلسطين من أجل العمل في المستعمرات (موشافوت) الجديدة فيها. وكان يافنيئيلي يبحث عن العمال المجتهدين («الموارد البشرية التي نحتاج إليها») ممن يتمتعون بأجسام «سليمة ومتينة» وتربطهم «رابطة مع التراب أو العمل المتبادل» ويبدون «الاستعداد للعمل في المستعمرات» ويملكون ما يكفي من المال «لتحمل تكاليف هجرتهم إلى البلاد» (Yavne'eli 1932: 83، وانظر أيضًا Yosef Meir 1983: 68; Shafir [1989] 1996: 92-96).

وعلى مدى السنوات اللاحقة، كان الرابط الأساسي الذي أقامته المؤسسات الصهيونية، بعدما أمعنت التفكير والنظر في وضع اليهود العرب، مع يهود اليمن، الذين كانت هذه المؤسسات على معرفة بهم وبأوضاعهم بفضل الزيارات التي قام بها المبعوثون (شداريم) إلى اليمن، وبسبب الهجرة المبكرة لليهود اليمنيين إلى فلسطين في العام ١٨٨١، ولأن يهود اليمن كانوا يرمزون إلى «اليهود العبرانيين»، إذ جسدوا الاستمرارية الأولى في الشرق (Berlovitz 1996).[٨] وقد سبقت هجرة اليهود من اليمن، خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر وفي العام ١٩١١، هجرة اليهود العرب إلى فلسطين على نطاق واسع.[٩]

حظي لقاء اليهود الذين كانوا يقطنون في بلدان شمال أفريقيا مع ممثلي الحركة الصهيونية بقدر وافٍ من التوثيق. وفي ذلك، يرى حاييم سعدون أن الدليل الأول على النشاط الصهيوني في تونس يعود إلى العام ١٩٠٢، حيث تأسست الجمعية الصهيونية الرسمية الأولى هناك، وهي «أهفات تصيون» (حُب صهيون) في العام ١٩١٣، كما أنشئت المنظمة الجامعة للصهيونيين في تونس، وهي الفيدرالية الصهيونية، في العام ١٩٢٠ (Sa'adon 1992). وفضلًا عن ذلك، أسس النشطاء الصهيونيون منظماتهم في المغرب في مطلع القرن العشرين (انظر، مثلًا، Tsur 1994, 1997a, 1997b)، وذلك على الرغم من أن غالبية اليهود المغاربة لم ينظروا إلى أنفسهم من زاوية صهيونية، حتى اندلاع الحرب العالمية الثانية (Tsur 2001). فقد يسرت الظروف الخاصة التي برزت عقب الحرب، ولا سيما عشية الهولوكوست، المساعي التي بذلها الصهيونيون لاستقطاب عموم اليهود في المغرب. ويركز تسور، بوجه

خاص، على السنوات اللاحقة من الحرب باعتبارها الفترة التي شرعت فيها المؤسسات المركزية للحركة الصهيونية بإبداء اهتمام أصيل باليهود المغاربة بفضل الآثار التي خلفها الهولوكوست، بصورة رئيسية. وإلى جانب ذلك، يرى تسور أن التغيير الجوهري الذي شهده وضع الصهيونية في أوساط يهود المغرب طرأ في السنوات اللاحقة وبرز مع إقامة دولة إسرائيل (المصدر السابق).

وشهد العراق، أيضا، لقاءات غير ذات أهمية مع المبعوثين الصهاينة قبل العام ١٩٤١، حيث بدأت القيادة الصهيونية تبدي قدرًا أكبر من الاهتمام باليهود العراقيين (وحيث حطت مجموعة عمال شركة «سوليل بونيه» رحالها في عبدان بعد ذلك بسنة). ففي العام ١٩٢١، مثلًا، أسست القيادة الصهيونية جمعية أسمتها «جمعية العون والمساعدة للعابرين الإسرائيليين» (Aid and Assistance for Israelite Passers-Through) في بغداد بغية التعامل مع اللاجئين اليهود الذي وصلوا إلى المدينة من كردستان والاتحاد السوفييتي. ومن الجدير بالذكر أن هذه الجمعية رعت إنشاء المكتبات والمجموعات الدراسية التي اعتنت بنشر اللغة العبرية، وذلك بتشجيع من المدرسين الذين أرسلوا من فلسطين. وبناءً على ذلك، حضر رؤوبين شيلواح وموشيه صوفير إلى بغداد خلال حقبة العشرينيات من القرن الماضي، حيث دأبا على طلب وإحضار الكتب من فلسطين. وفي العام ١٩٢٨، شكل الشباب اليهود في بغداد فرعًا لمنظمة «مكابي» الرياضية، التي نظمت نشاطاتها في المدارس اليهودية في المدينة. وقد تأتى جانب من المشاركة الصهيونية في هذه المدارس من المعركة التي دارت رحاها حول السيطرة على مؤسسات الطائفة اليهودية في بغداد (Yosef Meir 1989). وقد اشتد أوار هذا الخلاف بعدما أصدر رئيس حاخامات بغداد وأعيان الطائفة اليهودية فيها إعلانًا عبروا فيه عن معارضتهم للصهيونية. كما رفض مناحيم صالح دانيئيل، وهو أحد الشخصيات اليهودية البارزة في بغداد، طلبًا وجهته المنظمة الصهيونية العالمية لتنظيم النشاطات الصهيونية في العراق (Kazzaz 1991: 81).

وخلال العقد الثالث من القرن الماضي، زار عدد من المندوبين الصهيونيين العراق، كان من أشهرهم بن تسيون يسرائيلي، أحد مؤسسي «مجموعة كنيرت» («كفوتزات كنيرت».

و«كنيرت» هو الإسم العبري لبحيرة طبريا)، وهو من أوائل الكيبوتسات في فلسطين. وقد وصل يسرائيلي إلى العراق في العام ١٩٣٤، في بعثة من أجل إحضار فسائل النخيل ومبعوثًا في جملة أمور أخرى (Avidov 1959: 42–43). وأجرى يسرائيلي مسحًا للعراق بناءً على طلب من دوف هوز (Goren 1999)، بغية دراسة إمكانية جلب عمال سكة الحديد وعمال البريد اليهود إلى فلسطين. كما انتهز يسرائيلي الفرصة لطلب خمسة وثلاثين تصريحًا ليهود عراقيين لتمكينهم من الهجرة.[١٠]

وكتب يسرائيلي، عقب زيارته إلى العراق، مذكرة إلى لجنة أعمال الهستدروت بشأن يهود العراق (والتي تعرف باسم «يهود آرام بين النهرين» ـ Jews of Aram Naharayim). وقدم يسرائيلي في هذه الوثيقة المؤرخة في العام ١٩٣٤ ـ قبل عشر سنوات من المذكرات الشهيرة التي أرسلها إينزو سيريني من بغداد ـ وصفاً ليهود العراق ووضعهم داخل المجتمع العربي وتحت نير النظام الكولونيالي البريطاني: «إن الروح السائدة في هذا المجتمع... هي روح يهود «المارانوس» (اليهود المتنصرين)، والتي تتسم باغتراب خارجي عن القومية والصهيونية، غير أن حبهم للأمة وآمالهم المعلقة بالأرض هي في صميم قلوبهم». ويقول يسرائيلي إنه «في بعض الأحيان، يؤدي الاغتراب الخارجي إلى تبديد الأمل بالخلاص وإفراغه من مضمونه المادي فيصل الأمر حد الخيانة التامة. وفي حالات أخرى، يشكل الاغتراب ستارًا بالغ الشفافية، بحيث يستطيع المرء أن يرى وراءه، بوضوح، روحًا حزينة ومصدرًا للخلاص، معنا سوية. ولا يشعر المرء بشيء يبدأ بالتحرك وبرغبة في التحرر من هذا الوضع ذي الوجهين، إلا في أوساط الجيل الشاب». ومع ذلك، يضيف يسرائيلي: «نحن بحاجة إلى التحذير من البحث عن العيش اليسير، [كما يشير إلى أنه] من المرغوب بالنسبة إلى هؤلاء الشباب أن يتولوا زمام العمل بصورة عامة والعمل في الأرض بصورة خاصة». ويعتمد يسرائيلي نبرة تنم عن اتهام شباب بغداد الذين هاجروا إلى فلسطين: «من المحزن للغاية أن عددًا ليس قليلاً من هؤلاء الشباب تحول إلى عبء على اقتصادنا في «البيشوف» (المجتمع اليهودي في فلسطين)، بدلًا من أن يشكلوا مصدر بركة فيها».[١١]

وفي شهر شباط ١٩٣٧، أجرى إلياهو ساسون وإلياهو إبشطاين (إيلات)، وهما

مسؤولان في الدائرة السياسية في الوكالة اليهودية، زيارة استغرقت ثمانية أيام إلى العراق من أجل دراسة موقف العراقيين من القومية العربية والمسألة اليهودية. وبينما كانت معظم لقاءات ساسون مع مسؤولين عراقيين (مثل مدير إدارة الدعاية الحكومية) وصحفيين، كان إبشطاين يتواصل مع الدوائر السياسية البريطانية. وفي المحصلة، التقى المسؤولان بثمانية وعشرين شخصًا وقدما تقريرًا مفصلًا حول الاجتماعات التي درات معهم.[١٢] وكان عدة آلاف من اليهود العراقيين قد حطوا رحالهم في فلسطين خلال تلك السنوات، مع العلم أن أغلبهم لم يهاجر إليها بواسطة الحركة الصهيونية.[١٣]

وقد تواصل رأسماليون هولنديون أثرياء، على مدى العامين ١٩٣٨ و١٩٣٩، مع المسؤولين الصهيونيين بشأن إمكانية ترحيل العرب من فلسطين إلى العراق ونقل اليهود من العراق إلى فلسطين. وكان من المفترض، بموجب هذا الاقتراح، توجيه رأس المال اليهودي نحو تطوير مناطق في العراق من أجل إتاحة الفرصة أمام إنجاز هذه الصفقة. وقد ساد الادعاء بأن المبادرة التي أطلقت بشأن هذا المشروع جاءت من دوائر غير يهودية في هولندا، لكن المراسلات تبين، على نحو واضح، أن المسؤولين الصهيونيين كانوا في الصورة، ومن بينهم دوف هوز الذي كان يترأس الدائرة السياسية في اتحاد نقابات العمال (الهستدروت) حتى العام ١٩٤١ وكان أحد الوجوه البارزة في شركة «سوليل بونيه» في فترات مختلفة، وآبيل هرتصوغ رئيس المنظمة الصهيونية في أمستردام. ولم يجر التشاور مع اليهود في العراق. ومن غير الواضح ما آلت إليه هذه الخطة، مع أن المرء يستطيع أن يستشف من المراسلات التي درات بشأنها أن المسؤولين الصهيونيين من المستويات العليا ـ دافيد بن غوريون، موشيه شاريت وبنحاس روتنبرغ ـ كانوا على اطلاع بهذا السر في مرحلة ما، بيد أنهم تفاعلوا معه ببرودة ولم يبدوا اهتماماً به.[١٤]

ومع أنه لا جدال حول ما تحمله هذه الأحداث واللقاءات من أهمية تاريخية، إلا أنها تشكل في نهاية المطاف سلسلة من الحلقات أو صورًا تاريخية مصغرة تتقاطع بحدة مع الاهتمام الذي وجهته الصهيونية نحو يهود العراق، بدءًا من العام ١٩٤١-١٩٤٢ ومع تواجد شركة «سوليل بونيه» في عبدان وحولها، بصورة منهجية، متواصلة ومكثفة. فوجود

الصهيونيين في هذا المنطقة يكتسي أهمية أكبر في ضوء الخطة التي كانت ترمي إلى جلب مليون يهودي من البلاد العربية إلى فلسطين.

ومع تأكيد التقارير الواردة حول أعمال القتل الجماعي التي تعرض لها اليهود في أوروبا خلال الحرب العالمية الثانية، حولت الحركة الصهيونية وجهتها إلى اليهود العرب ـ الذين كانوا حتى تلك اللحظة «الغائب الحاضر» في النشاط الصهيوني ـ فاعتبرتهم مهاجرين محتملين. وفي العام ١٩٤٢، عرض بن غوريون الخطة التي ترمي إلى جلب مليون يهودي إلى فلسطين أمام اجتماع ضم خبراء وزعماء يهودًا، وركز في معرض حديثه على اليهود في البلدان الإسلامية:

يجب أن تولي سياستنا الصهيونية الآن انتباهًا خاصًا لجماعات السكان اليهود في الدول العربية. وإذا كان ثمة شتات يملي علينا واجبنا أن نستأصله في أسرع وقت عن طريق جلب هؤلاء اليهود إلى أرض الوطن، فهو الشتات العربي: اليمن، العراق، سورية، مصر وشمال أفريقيا، إلى جانب يهود بلاد فارس وتركيا. إن ما يشهده يهود أوروبا في هذه الآونة يفرض علينا توجيه عناية خاصة لمصير أبناء الشتات في الشرق الأوسط. هذه الجماعات اليهودية رهينة الصهيونية... وتحركنا الأول تجاه الأحداث المقبلة ينصب على الهجرة. لكن مسارات الهجرة من أوروبا باتت مقفرة الآن. [فالأبواب] موصدة، وهناك عدد ضئيل من الدول التي لديها تواصل جغرافي مع أرض إسرائيل ـ الدول المجاورة. إن هذه الاعتبارات مجتمعة تشكل سببًا يدفعنا إلى التوجس وتستدعي تنفيذ إجراء خاص لنقل اليهود من الدول العربية إلى أرض إسرائيل على جناح السرعة. إنها لوصمة فشل عظيم على جبين الصهيونية أننا لم نستأصل المنفى [الشتات] في اليمن بعد. وإن لم نضع حدًا للمنفى في العراق، من خلال الوسائل الصهيونية، فالخطر قائم بأن يجري استئصاله بالوسائل الهتلرية (Hacohen 1994: 212).

أثارت الخطة التي ترتب هجرة مليون يهودي إلى فلسطين نقاشًا محتدمًا حول تفاصيل المسارات التي ينبغي أن تسلكها، وخدمات الاستيعاب، الملابس، العلاج الطبي، التوريدات والتدريب المهني المخصص للمهاجرين الجدد. كان التصميم المعماري لمخيمات المهاجرين

موجودًا ومعدًا، بما يشمله من الحجم المثالي، أسلوب المباني، نوع الخشب، المعدات الأساسية ومرافق الصرف الصحي، بالإضافة إلى هيكلية الموظفين الإداريين ومواصفاتهم الاجتماعية والغذاء الذي يحصل عليه المهاجرون على أساس احتياجاتهم من السعرات الحرارية. كما نصت الخطة المذكورة على جلب اليهود من أوروبا، مع أن تركيزها الرئيسي (ثلاثة أرباع المهاجرين المحتملين، تقريبًا) كان ينصب على اليهود من العراق وسورية وتركيا وإيران واليمن. وللمرة الأولى، طُرح اليهود القاطنون في البلدان الإسلامية على بساط النقاش السياسي في المؤسسات اليهودية بوصفهم فئة واحدة (تسمى «السفاراديم»، أو «عِدوت همزراح» ـ الطوائف الشرقية ـ أو «المزراحيين» ـ المشرقيين، حسب الوقت والسياق). وعلى هدي هذه الروح، حث إسحق طبنكين، أحد مؤسسي حزب «أحدوت هعفودا»، مبعوثي شركة «سوليل بونيه» الذين كانوا على وشك مغادرة عبدان، قائلًا: « حيثما كان هناك يهود، علينا أن نعمل كل ما يلزم كي نصل إلى وجهتنا».[١٥]

وللقارئ أن يلاحظ أن أحد العناصر الأساسية من الخطة التي اعتمدها بن غوريون كان يتمثل في التمييز الذي أقامته بين اليهود الأوروبيين واليهود العرب، حيث اقترح القائمون على هذه الخطة تجميع المهاجرين الجدد في مجموعات حسب الدول التي ينحدرون منها، وافترضوا بأن من شأن هذا تسهيل نقلهم وتوزيعهم على مخيمات العبور (Hacohen 1994: 125). وعلى الرغم من أن الخطط كانت تشير إلى مخيم العبور، فقد كانت تنطوي على إشارات إلى كامل إقليم دولة إسرائيل العتيدة كذلك. وكان من المقرر أن يقيم اليهود الأوروبيون في مخيمات المهاجرين لفترة لا تزيد عن ثلاثة أشهر، بينما يتم إرسال اليهود العرب إلى مخيمات العبور للاستيطان في صحراء النقب، وكان عليهم أن يمضوا فيها سنة أو سنتين، على الأقل (المصدر السابق). وبعبارة أخرى، تشكلت سياسة الفصل الإقليمي، التي تقف وراء نشوء بلدات التطوير (كخطاب على الأقل) قبل تطبيق الظاهرة المعروفة بـ «توزيع السكان» على أرض الواقع، بما يربو على عشر سنوات. وكانت هذه السياسة، التي تقوم على الفصل في الحيز، تتناقض مع جانب آخر من المنطق الصهيوني، وهو أيديولوجيا بوتقة الصهر. فالتقسيم الجغرافي الذي قام على أساس الخلفية الإثنية أسس للهوية الإثنية

اليهودية الداخلية باعتبارها عاملًا متميزًا يعكس الوضع القائم ويعبر عنه، وباعتبارها مشكلة تعتري هيكلية المجتمع الإسرائيلي منذ ذلك الحين.

وأجرت المؤسسات اليهودية خلال العامين ١٩٤٢ و١٩٤٣ نقاشات حول تكثيف النشاط الصهيوني في البلدان الإسلامية في سياق «خطة المليون شخص» (انظر، أيضًا Meir-Glitzenstein 2001). وقد استندت معرفة الخبراء بالطوائف اليهودية في البلدان الإسلامية على الانطباعات التي نقلها المبعوثون الذين تواجدوا في تلك البلدان (Hacohen 1994: 128)، بمن فيهم أولئك الذين عملوا تحت رعاية شركة «سوليل بونيه» أو الجيش البريطاني. وفي شهر تموز ١٩٤٣، عرض إلياهو دوبكين، رئيس دائرة «علياه» (الهجرة) في الوكالة اليهودية، خارطة لمواقع تجمعات اليهود في الدول الإسلامية وقدر عددهم بنحو ثلاثة أرباع مليون شخص. وشدد دوبكين، في معرض تفسيره مدى أهمية هؤلاء في سياق المسألة الديمغرافية في فلسطين، على أن «الكثير من اليهود في أوروبا سيقضون نحبهم في الهولوكوست، ويهود روسيا محجور عليهم. ولذلك، فقد ارتقت القيمة الكمية التي يضفيها هؤلاء اليهود الذين يبلغ عددهم ثلاثة أرباع مليون شخص إلى مستوى عامل سياسي على قدر بالغ من الأهمية في وضع اليهود على مستوى العالم بأسره... والمهمة الأساسية التي نواجهها تتمثل في إنقاذ هؤلاء اليهود، [و]قد آن الأوان لشن هجوم على هؤلاء اليهود لصالح غزو صهيوني» (Hacohen 1994: 211).

أثار هذا التوجه جدلًا وعبرت شخصيات جماهيرية عامة عن تحفظاتها بشأنه. فقد أصر فيرنر (دافيد) سيناتور، عضو المجلس التنفيذي في الوكالة اليهودية، على أنه حتى لو كان الخطر يتهدد يهود العراق، فلم يكن هذا هو الوقت الملائم للاعتناء بهم. وبين سيناتور أن «القضية الساخنة والملحة التي تستدعي الإنقاذ هي قضية اليهود في أوروبا. فلن يكون في صالح قضيتنا أن نجمع تلك القضية مع مسألة ٨٠٠,٠٠٠ يهودي يعيشون في كنف الدول العربية» (Hacohen 1994: 214). وبالفعل، اختلف معظم أعضاء المجلس التنفيذي في الوكالة اليهودية مع بن غوريون بشأن الاستعجال في جلب اليهود العرب إلى فلسطين. وكان يُنظر إلى القيمة التي يضيفها هؤلاء من ناحية كمية وغائية، وباعتبارها وسيلة لتعزيز

ديمغرافيا القومية الإسرائيلية، من جهة، لكنهم قد يؤدون إلى زعزعة «قيمتها النوعية»، من جهة ثانية (Tsimhoni 1989; Melamed 2002).

هذا هو السياق الذي يضفي معنى خاصًا على وصول مجموعة العمال التابعة لشركة «سوليل بونيه» إلى عبدان. فعلى الرغم من أن مهمة هذه المجموعة لم تكن تُعنى بصورة صريحة بإنجاز هجرة السكان اليهود في تلك المنطقة إلى فلسطين، إلا أن الواقع يشهد بأن «خطة المليون شخص» كانت قائمة بالفعل. وقد عملت المجموعة تحت رعاية بريطانية، لكنها كانت تنظر إلى نفسها في الوقت نفسه على أنها رسول للصهيونية. ومكثت هذه المجموعة في منطقة عبدان فترة طويلة، وصنفت للمرة الأولى اليهود العرب باعتبارهم جماعة لغوية عامة ومهاجرين محتملين. وقد سلح أعضاء البعثة أنفسهم، خلال فترة مكوثهم في المنطقة، بذخيرة معتبرة من المواد الثقافية الصهيونية.[١٦]

وكما ذكرنا من قبل، يسوغ الطابع الفريد الذي وسم تواجد شركة «سوليل بونيه» في عبدان، في السياقين الصهيوني والكولونيالي، اختيارنا لها بوصفها نقطة البداية في انطلاق العلاقات التي قامت بين الصهيونية واليهود العرب. ولا يعني هذا الأمر أن ذلك اللقاء يخفي الاتصالات التي سبقته أو يطمسها بطريقة أو بأخرى، بل من شأنه أن يشكل نقطة ارتكاز في إعادة بناء الأحداث، سواء تلك التي سبقته أو التي تلته.[١٧] كما تتيح هذه العلاقة إمكانية إعادة النظر في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والتاريخ المرتبطة باليهود العرب. وهذه مرحلة ينبغي أن تحفر في التاريخ الصهيوني بصفتها لحظة فريدة تغذي الخطاب الذي يتحول فيه اليهود العرب إلى جزء أصيل لا يتجزأ من ذلك التاريخ. وهي، في الوقت نفسه، مرحلة يجب علينا أن نعود إليها لكي نكتشف في داخلها مجموعة غير متجانسة من الأصوات والتصنيفات المتعددة للزمن (الزمن الأوروبي للتقدم، زمن المحرقة في أوروبا، زمن الحرب العالمية، زمن القومية اليهودية، زمن القومية العربية، زمن الكولونيالية وزمن الدولة اليهودية).

وبالمقارنة مع التأريخ الكولونيالي، من شأن اعتماد نقطة البداية هذه أن يأخذ بيدنا للنظر إلى الكولونيالية بوصفها جزءًا لا يتجزأ من اللقاء بين «اليهود الأوروبيين» و«اليهود

العرب» في لحظة «اكتشاف» اليهود العرب وفي سياق التاريخ الذي تلاه في دولة إسرائيل. وهذا هو السياق الذي تشكلت فيه التصنيفات وصقلت فيه العلاقات بين القومية والديانة الإثنية، من خلال دراسات الاستشراق وسياسة العرق واللون والهوية. وبناءً على ذلك، يمكن النظر إلى القومية الصهيونية، واليهود العرب كذلك، على أنهما تصنيفان مفتوحان وقابلان للتطور، وليس باعتبارهما تصنيفين مغلقين. وإن وجود نقطة البداية يمكننا من إنشاء قاعدة جديدة تتيح نزع تاريخ اليهود العرب من القبضة الحديدية التي يمثلها التاريخ الأوروبي.[١٨]

«لدينا الكثير من القواسم المشتركة مع الإنجليز»: المبعوثون الصهيونيون في المنظومة الكولونيالية

يعد التحليل الكولونيالي للمجتمع اليهودي في فلسطين ظاهرة جديدة نسبيًا في الخطاب الأكاديمي، برز خلال حقبة الثمانينات من القرن الماضي،[١٩] بينما كان هذا التحليل قبل ذلك حكرًا على الجماعات السياسية الراديكالية (للاطلاع على توصيفات أصيلة في هذا السياق، انظر Ram 1993; Shenhav and Hever 2002; Shenhav 2004). ومع أن المؤسسة الأكاديمية باتت تسلم الآن بالنموذج الما بعد الكولونيالي، يبقى على حاله واقع أن الحالة الإسرائيلية لا تنتظم بسلاسة من التعريفات الجدلية الواردة في الأدبيات ذات الصلة. فحسبما يقول باروخ كيمرلينغ، تدمج الصهيونية بين القومية الإقليمية والكولونيالية، وهو يسوق الحدود، الصراع الثنائي القومية والاستيطان الصهيوني في الأراضي باعتبارها متغيرات توضيحية مركزية تيسر فهم القوى المحركة في المجتمع الإسرائيلي (Kimmerling, 1983). ويفترض غِرشون شَفير، وهو يحلل العلاقات المعقدة التي سادت سوق العمل في فلسطين العثمانية، والعلاقات بين الرأسماليين اليهود والعمال اليهود والعرب فيها على وجه التحديد، بأن عمال «العلياه» (الهجرة) الثانية {موجة الهجرة اليهودية إلى فلسطين في الفترة الواقعة بين العامين ١٩٠٤ و١٩١٤} اعتمدوا إستراتيجية تجزئة سوق العمل

لكي يكون لهم قصب السبق في منافسة العمال العرب. ولم يترك هذا الأمر آثاره من الناحية الطبقية فحسب، بل أثر كذلك على بروز القومية اليهودية والتطورات اللاحقة التي شهدتها العلاقات بين المجموعتين الأشكنازية (الغربية) والمزراحية (المشرقية). ووفقًا لما يراه شَفير، كان ظهور الطفرة الكولونيالية التي عاشها المجتمع اليهودي في فلسطين سابقاً لفترة الانتداب البريطاني.

ويرى إيلان بابـه أنه يمكن تعريف الصهيونية بأنها «كولونيالية مزيفة»، بمعنى أنها حركة ذات طابع قومي وكولونيالي في الوقت نفسه (Pappe, 1997). وبالمقارنة مع كيمرلينغ وشَفير، يشدد بابـه على العلاقة المعقدة التي قامت بين الصهيونية والإمبراطورية البريطانية باعتبارها عاملًا محوريًا لفهم البعد الكولونيالي في الصهيونية (Pappe, 1997). وفي هذا التحليل، تمثل الصهيونية الابنة المتبناة للدولة الكولونيالية الأم، وهي بريطانيا، وبفضل أجندتها وحراب جنودها قد تجسد الهدف الأسمى للصهيونية: إقامة وطن قومي للشعب اليهودي. وعلى هدي هذا المفهوم، شكل ما يسمى سياسة ضبط النفس، التي اعتمدتها الصهيونية، مقابل السياسة البريطانية في فلسطين، تعاونًا مثمرًا بين الصهيونية والدولة الكولونيالية في واقع الأمر. وبناءً على وجهة النظر هذه، يمكننا الافتراض بأن الصهيونية ولدت في ظل واقع كولونيالي وأخذت زمام السيطرة على حيز جيوسياسي خلقته الكولونيالية الغربية.[٢٠] على سبيل المثال، تشير المصطلحات التي وظفها الانتداب البريطاني في فلسطين إلى السكان الأصلانيين في هذه البلاد باعتبارهم «مجتمعات غير يهودية» على الرغم من أن اليهود لم يكونوا يشكلون سوى ٧٪ من عموم سكان فلسطين في تلك الحقبة (Reich 1995: 35). ويعكس هذا التعريف وجهة النظر الشرقية التي تبنتها السلطات البريطانية، إذ تقوم على فكرة أن الفلسطينيين كانوا يفتقرون إلى هوية قومية، بينما كانت قومية الشعب اليهودي قومية أصيلة وحقيقية.

ويشير رونين شامير، الذي يعتمد رأي بابـه، إلى تهجين الواقع الكولونيالي (الذي يصطلح على تسميته بـ«الكولونيالية المزدوجة». وانظر، أيضًا، Frenkel 2000; Frenkel and Shenhav 2003): بينما كان المستوطنون اليهود منشغلين في استعمار فلسطين،

وفرت الكولونيالية البريطانية المظلة السياسية والقانونية والإدارية لقيام الدولة اليهودية في تلك الأثناء (Shamir 2000). ويوضح شامير، على الرغم من أنه يسلط الضوء على الكولونيالية المزدوجة، أنه لا ينبغي تفسير هذا الأمر بأنه يعني أن كلا المشروعين عملا على أساس من التنسيق التام فيما بينهما. فالتناقض كان يلف العلاقات بين الصهيونية والبريطانيين، فتراوحت بين التعاون المثمر والعداء والصراع (المصدر السابق). وتميط هذه العلاقة المتباينة اللثام عن روايتين تأريخيتين مختلفتين تتصلان بالمجتمع الإسرائيلي. تبين إحدى هاتين الروايتين الطريقة التي بدا فيها أن المؤسسات اليهودية السياسية والاقتصادية والاجتماعية ظهرت إلى الوجود في سياق الصراع الذي نشب مع الدولة البريطانية وتشكيل بديل صهيوني للحكومة الكولونيالية في فلسطين. وتؤكد هذه الرواية على العملية التي تشكلت بموجبها الهوية القومية الإسرائيلية والمؤسسات القومية، والتي تلاها إقامة الدولة الجديدة. وتشير الدراسات التأريخية المعتمدة إلى تسلسل هذه الأحداث باعتباره تحولًا من «اليشوف» (المجتمع اليهودي في فلسطين) إلى الدولة (ما يسمى «المجتمع المزدوج»)، ولا تتردد هذه الدراسات إطلاقاً في التمييز بين هذين التصنيفين من ناحية التسلسل الزمني ومن الناحية المفاهيمية. وتستند الرواية الثانية إلى ظهور نظام الدولة (وهنا يركز شامير تحليله على النظام القضائي بصفة خاصة)، الذي ينظر إليه على أنه امتداد للممارسات والمؤسسات التي أرساها البريطانيون واعتمدتها الدولة بكليتها تقريبًا بعدما استهلت عملها بوصفها كيانًا سياديًا. وبينما تضع هذه الرواية تشكيل الدولة الإسرائيلية ضمن الإرث الكولونيالي البريطاني، لا تصف الرواية التأريخية المقبولة من ناحية الاستمرارية، وإنما من زاوية التغيير والمقاومة ورفض ما كان موجودًا وقائمًا. وهذا التناقض بين الرفض والقبول هو التركة التي نراها في جهاز القضاء، في النظام الاقتصادي، في شبكات التعليم، في الصناعة والجيش وسوق العقارات، في سوق العمل ونظام البلديات وفي التنظيم والإدارة. ويفسر نموذج الكولونيالية المزدوجة هذا الاختلاف ويرى أنه من غير الممكن الخلوص إلى تفسير لتطور الحركة القومية الصهيونية ومؤسساتها دون فهم الدور الفاعل الذي اضطلعت به الدولة البريطانية في هذه العملية.

ويشير وضع هذه المسألة ضمن محددات «الكولونيالية المزدوجة»، أو «الكولونيالية المزيفة»، إلى أنه لا ينظر إلى الدولة الكولونيالية بكونها عقبة بالضرورة، وإنما بوصفها مصدرًا رئيسيًا لفهم عملية تأسيس القومية الإسرائيلية وتشكيل هوياتها وتحالفاتها (أنظر أيضًا Shenhav 2004). وحيث أن مشروع عبدان حيّد الخصومة (أو الخصومة البادية) بين الصهيونية والكولونيالية البريطانية، بفضل التعاون المثمر بينهما، فهذا هو ـ على وجه الدقة ـ الموضع الذي يمكن فيه إماطة اللثام عن الآليات التي تشكلت تلك العلاقات من خلالها. فالأدبيات الصهيونية التي تتناول اليهود العرب تستند، في العادة، إلى وحدة المنطق القومي وتتجاهل السياق الكولونيالي المزدوج.[٢١] وعلى سبيل المثال، ترتكز الدراسة الشاملة التي أعدتها إستر مئير (Meir 1993) حول الحركة الصهيونية واليهود في العراق على الافتراضات الغائية الأساسية التي تعتنقها الصهيونية وتغض الطرف عن المصالح الكولونيالية الأوسع التي ينطوي عليها المشروع الصهيوني بعمومه. وتتجاهل مئير تعدد الروايات الممكنة بين الكولونيالي والقومي، أو بين الديني والقومي. والأخطر من ذلك، أن التحليل الذي تخرج مئير، شأنه شأن التحليلات الأخرى، يحجب الجوانب الكولونيالية التي انطوى عليها اللقاء بين المبعوثين والمجتمعات المحلية ويتجاهل الطريقة التي لم يشكل فيها هذا اللقاء «الأصلانيين» فحسب، بل الصهيونيين الحضاريين أنفسهم، بصورة رئيسية بالفعل.

ومن المستحيل، حسبما سنبين أدناه، فهم اللقاء الذي حصل بين المبعوثين الصهيونيين ويهود العراق دون فهم سياقه الكولونيالي. والصحيح أن الواقع في عبدان لم يتواءم مع التصنيفات المقبولة التي يأتي بها النموذج الكولونيالي. فقد حضر المستوطنون للبقاء في هذه المنطقة لفترة وجيزة، وكانوا ينظرون إلى وجودهم فيها باعتباره «مهمة قومية»، ولم يكونوا يسعون إلى شراء الأراضي أو «استردادها» ولم يتجاهلوا السكان «الأصلانيين» فيها. ومع ذلك، شكل وجود هؤلاء في المنطقة جزءًا أصيلًا ولا يتجزأ من الواقع الكولونيالي، حيث تولت الدولة الكولونيالية الأم تيسيره ورعايته، كما كانت شركة «سوليل بونيه» نفسها تتصرف بمثابة أداة كولونيالية، تحت غطاء من التخفي. وكان ينظر إلى تواجد المبعوثين

في الحيز الأصلاني- العربي وكأنه تواجد مشروع، كما جرى تشكيله على نحو يتوافق مع التصنيفات التي يعتمدها الخطاب الكولونيالي. ومن الأهمية بمكان إلقاء المزيد من الضوء على الخلفية الكولونيالية الأعم التي اتصلت بالنشاط الذي نفذته شركة «سوليل بونيه» في المنطقة وطبيعة علاقاتها مع راعيتها، الإمبراطورية البريطانية، بغية فهم الطريقة التي اعتمدها موظفو هذه الشركة في تشكيل وعي مجتزأ ـ كولونيالي وصهيوني في الوقت نفسه ـ وبغية فهم ممارساتهم الفرعية أو المتناقضة حيال السكان اليهود الذين التقوا بهم، أيضا. وسوف نتوسع، بعد ذلك، في النقاش المعياري الذي يتناول الكولونيالية ونعرج على «الظاهراتية الكولونيالية»: بمعنى الوعي الكولونيالي في أوساط المجموعة التابعة لشركة «سوليل بونيه» في عبدان.

ولكي نوجز وجهة النظر بشأن السياق الكولونيالي لـ«اكتشاف» اليهود العرب، نشير إلى ثلاثة جوانب مختلفة وتكمل بعضها بعضًا في الوقت نفسه. فقد جرى، أولاً، تنظيم النشاط الصهيوني في عبدان والمناطق المحيطة بها من خلال شبكات كانت تشكل، في أحد جوانبها، أجهزة تابعة للدولة الكولونيالية البريطانية. ثانيًا، كان الخطاب الكولونيالي والممارسات الكولونيالية والوعي المتصل بمسائل من قبيل اللون والعرق (وهو ما نسميه «الظاهراتية الكولونيالية») تتوسط نشاط المبعوثين الصهاينة، كما سنبين أدناه. وثالثًا، عمل هؤلاء المبعوثون ضمن سياق نموذج استشراقي واضح لم يسقطوه على السكان «الأصلانيين المحليين» فحسب، بل طبقوه على السكان الأصلانيين اليهود أيضًا، وهو ما يمثل ظاهرة نسميها «الاستشراق اليهودي»، وفق ما يشرحه شوحط وراز ـ كَركوتسكين وخزوم (Shohat 2001, Raz- Krakotzkin 1998, and Khazzoom 2003) (وانظر كذلك Barnai 2002).

باشرت شركة «سوليل بونيه» في تنفيذ «عمل خارجي» في العام ١٩٣٦، بعد سنة واحدة من إعادة تأسيسها. وبحلول العام ١٩٤٥، كانت الشركة تشغّل ٧٠,٠٠٠ موظف خارج فلسطين. وقد نمت هذه الشركة وتوسعت تحت رعاية البريطانيين، منذ أواخر الثلاثينات من القرن الماضي وخلال سنوات الحرب على وجه الخصوص، حيث باتت تعمل في سورية

ولبنان ومصر والعراق وإيران والبحرين وقبرص (Hacohen 1974: 73)، كما ضمن لها التعاون مع الجيش البريطاني عقودًا لإنشاء القواعد العسكرية ومهابط الطائرات ومرافق محطات النفط والطرق.

وكانت الشركات البريطانية تفضل اليهود على العرب على نحو جلي، حتى لو كان العرب يقدمون عروضاً أدنى تكلفة من اليهود. ففي العام ١٩٤٤ مثلًا، أرست القوات الجوية الملكية عقدًا لتشييد مهبط طائرات على جزيرة البحرين في الخليج الفارسي على شركة «سوليل بونيه»، على الرغم من أن العرض الذي قدمته الشركة لم يكن هو الأدنى في العطاء العام (Dan 1963: 179; Shva 1976: 195). ويصف هليل دان هذه الحادثة على نحو صريح:

> عند بناء مهبط مطارات جديد، كان يتعين على القوات الجوية الملكية أن تضمن إنجاز هذا العمل بالحد الأدنى من المصاريف. ولذلك، صدرت التعليمات إليها بالدعوة إلى تقديم عروض واختيار الأقل سعراً من بينها... وقد تقدمنا بعرض لتشييد مهبط الطائرات في البحرين واستقر العقد علينا. وكان السعر الذي قدمناه يشمل أرباحا ضخمة تجنيها شركة «سوليل بونيه». ولا أتخيل أنه كان بإمكاننا التجرؤ على تحقيق مثل هذه الأرباح الضخمة في ظروف التنافس الاعتيادية. وقد فعلنا ذلك في هذه الحالة مع علمنا بأن المتعهدين الآخرين الذين وجهت إليهم الدعوة للمشاركة في العطاء لم يحوزوا على المؤهلات المطلوبة، بسبب افتقارهم إلى الخبرة وتدني مستوى مهاراتهم (Dan 1963: 179).

وكان المتعهدون العرب، عادة، هم الذين لم يستوفوا شروط العطاء المذكور. ومن المرجح أن عنصر المهارة كان يستند إلى أساس واقعي، مع أنه من الصعب تجاهل الجانب الكولونيالي- الأوروبي في التعاون القائم بين شركة «سوليل بونيه» والجيش البريطاني على أساس «الولاء» المتبادل بينهما. وتولت الشركة إدارة هذا المشروع بعينه من خلال نحو ٦٠

يهوديًا ووظفت ألف عامل محلي لإنجازه. وقد تدفقت مبالغ طائلة من الأموال البريطانية على جيب المؤسسة اليهودية في سياق عمل شركة «سوليل بونيه» على تنفيذ مشاريع البناء في المنطقة الممتدة من البحر الأبيض المتوسط في الغرب إلى الخليج الفارسي في الشرق.

تعززت العلاقات بين شركة «سوليل بونيه» والدولة الكولونيالية خلال شهر أيار ١٩٤٢، عندما عينت سرية «المهندسين الملكيين» (Royal Engineers) نحو ٢٦٠ فردًا من المستوطنات اليهودية في فلسطين.[٢٢] وقد خرج دافيد هكوهين بمبادرة السرية ٧٤٥ التابعة للمهندسين الملكيين، التي أسستها شركة «سوليل بونيه»[٢٣] بعد أن كانت قد أقامت علاقات مع الجيش البريطاني من خلال بواكير المشاريع التي نفذتها في تشييد القواعد العسكرية. وكان البريطانيون مهتمين بتوظيف العمال اليهود دون غيرهم.[٢٤] وقد ناقشت إدارة شركة «سوليل بونيه» فكرة تأسيس الوحدة التابعة للمهندسين الملكيين في يوم ٢٧ آب ١٩٤٢ وصادقت عليها سكرتارية لجنة أعمال الهستدروت، التي كان يشارك في عضويتها دافيد ريميز، إلياهو غولومب وغولدا مئيرسون (مئير). وقبل البريطانيون بقائد السرية الذي اختارته شركة «سوليل بونيه»ومنحته رتبة رائد.[٢٥] وفي شتاء العام ١٩٤٣، استقبلت هذه الوحدة الأطفال ـ الناجين من الحرب ـ الذين قدموا من أوروبا، والذين عرفوا باسم «أطفال طهران» بعدما وصلوا إلى إيران (Migdal 1984; Tomer 1972). وكانت طهران نفسها بمثابة محطة عبور للآلاف من اللاجئين البولنديين الذين سمح لهم بمغادرة أراضي الاتحاد السوفييتي. وتولى مبعوثو «الهاغاناه» الذين اتخذوا من طهران مقرًا لهم، باعتبارهم ممثلين عن شركة «سوليل بونيه»، بصفة رسمية ـ تحت ذريعة الحاجة إلى التنسيق مع السلطات بشأن المشاريع التي كان العمل عليها جاريًا في البلاد ـ التعامل مع هؤلاء اللاجئين وأرسلوا العديد منهم إلى فلسطين (Dan 1963: 180). كما نقلت الوحدة الأسلحة إلى المستوطنات اليهودية في فلسطين وقدمت المساعدة لمشروع «علياه ب» (الهجرة الثانية)، الذي نظم الهجرة اليهودية غير القانونية إلى فلسطين (Bieltsky 1974: 247). وكان العمال والمتطوعون يتلقون رواتبهم من الخزينة البريطانية.[٢٦]

وقد مهد وجود شركة «سوليل بونيه» في هذه المنطقة منذ العقد الثالث من القرن الماضي

السبيل أمام شخصيات صهيونية بارزة وشبكات من المبعوثين الصهيونيين لزيارة مناطق مختلفة في الشرق الأوسط. ففي صيف العام ١٩٤٢، مثلًا، زار هليل دان ودافيد هكوهين وشاؤول أفيغور (مئيروف) ـ وهو مؤسس جهاز الاستخبارات في منظمة «الهاغاناه» ـ أفراد السرايا المنتشرين في سورية ولبنان.[٢٧] كما افتتحت شركة «سوليل بونيه» فروعًا لها في بيروت ودمشق وكان المهندسون المعماريون وعمال البناء وأعضاء «البَلماح» («السرايا الصاعقة» السرية) يتنقلون بين أرجاء المنطقة تحت رعاية الشركة. وتقلد هكوهين العديد من المناصب في الشركة إبان سنوات الحرب، بما فيها التنسيق مع أجهزة الاستخبارات البريطانية والفرنسية (Hacohen 1974: 73)، كما كان عضوًا في الإدارة التنفيذية للشركة وعضوًا في المجلس البلدي في حيفا ومبعوثًا لـ«المهمات الخاصة» في الدول العربية، وموضع ثقة إلياهو غولومب، قائد قوات «الهاغاناه»، وموشيه شَرتوك (شاريت)، مدير الدائرة السياسية في الوكالة اليهودية. وبذلك، كان هكوهين يمتلك القدرة على إقامة شبكة من العلاقات مع مدراء الشركات الغربية، مثل شركة النفط الإنجليزية - الإيرانية، وهو ما يسر توفر الظروف الخاصة التي مهدت الطريق أمام كتيبة العمال التابعة لشركة «سوليل بونيه» لتنفيذ مشروعها في عبدان. وفي صيف العام ١٩٤٢، وبينما كان يقضي إجازته في منتجع في بلدة «زِخرون يعقوب»، تلقى هكوهين خبرًا مفاده أن اثنين من مدراء شركة النفط الإنجليزية - الإيرانية قد وصلا من لندن ويريدان الالتقاء به، حيث أبلغاه بسقوط بورما بيد اليابانيين وبأن الإمبراطورية البريطانية فقدت مصادرها النفطية في الشرق وباتت، بسبب ذلك، بحاجة إلى زيادة إنتاج النفط في مصافي عبدان (Hacohen 1974: 77). ولهذه الغاية، قال المديران إنهما يرغبان في الاستفادة من خدمات شركة «سوليل بونيه».

ويقدم هليل دان في مذكراته جواباً عن السؤال المحير حول السبب الذي دفع بهذه الشركة النفطية إلى اللجوء إلى شركة «سوليل بونيه»، من بين جميع الخيارات الممكنة والمتاحة، فيقول: «في الخلفية، هنالك الصورة الراسخة لونستون تشرشل». فقد كان شاه إيران يفضل ألمانيا النازية، وكان القلق يعتري البريطانيين من وضع مرافق إنتاج النفط الإيراني تحت تصرف الألمان. وقد صدرت الأوامر للخبراء الأميركيين الذين كانوا يعملون

في هذه المرافق بالمغادرة، مما ترك فراغًا أثر على آلة الحرب البريطانية. ويشير دان إلى «إطلاع تشرشل على هذه الصعوبات، وأنه أعلن وبشكل حاسم: 'إن اليهود في فلسطين سوف يقومون بهذا العمل'» (Dan 1963: 176). وكان هذا القرار نابعاً من المصالح الكولونيالية ومستندا إلى التمييز الإثني بين اليهود والعرب. فقد كان ينظر إلى اليهود باعتبارهم سُلّان الغرب، بينما لم يُنظر كذلك إلى العرب. وفي هذا السياق، يقول شماريا غوطمان، وهو أحد قادة المجموعة: «لقد قرروا (البريطانيون) جلب العمال من فلسطين، اليهود، لأنهم لم يكونوا يثقون بالعمال العرب».[٢٨]

لم تكن الشبكة التي أقامتها شركة «سوليل بونيه» في عبدان وفي غيرها من المدن في المنطقة متجانسة في تركيبتها. فمثلما أشرنا آنفًا، كان بعض أعضاء المجموعة عمال بناء في الأصل، بينما كان آخرون دجالين ومدلسين، مثل إينزو سيريني. كان سيريني يشغل منصب مدير مكتب شركة «سوليل بونيه» في بغداد، لكنه كان مع ذلك يكرس كل وقته لتنفيذ النشاطات السرية في هذه المدينة. وقد اكتشف بعض الموظفين الذين تمتعوا بعضوية كاملة في الشركة القدرة الكامنة التي تتيح لهم المشاركة في النشاطات القومية في عبدان، مثل تعليم اللغة العبرية وإقامة مجموعات الهوايات وتشكيل الحركات الشبابية. وفي الوقت نفسه، رفض آخرون الانخراط في هذه النشاطات، بل سعوا إلى تقويضها ووجهوا الانتقادات بشأنها إلى الهستدروت والقيادة السياسية اليهودية. وأخيرًا، كان هناك يهود «الشتات» (حسب التسمية التي كانوا يعرفون بها في اللغة المحلية)، الذين سعوا إلى تعلم اللغة العبرية وإزالة الشبهات عن هوياتهم المشوشة. ونحن نتناول هذه الطائفة المعقدة من الهويات في سياق حديثنا عن «الظاهراتية الكولونيالية».

كان البريطانيون على وعي بهذا النطاق الإنساني الواسع وبالأدوار المتعددة التي اضطلع بها موظفو شركة «سوليل بونيه»، والتي اتسمت بالتناقض في حالات غير قليلة. وفي هذا السياق، يعلق موشيه أغامي، أحد مبعوثي الشركة إلى عبدان وطهران، على عنصر الخداع والتدليس الذي انطوت عليه هذه المهمة التي يسرها البريطانيون على نحو خفي: «كان رئيس العمال يعرف أننا كنا 'عصافير'، إذا جاز التعبير، ولكن التعليمات الصادرة إليه

كانت تقضي بترتيب مهام عملنا».[٢٩] كما يصف أغامي التعاون الذي كان قائمًا مع الرقباء والضباط البريطانيين في المنطقة: «اتكأ عليّ الرقيب ... وسألني بنبرة هادئة عن اسم قائدي. رددت عليه بهمس وبارتجال: دافيد هكوهين. فقال نعم، نعم... كما لو كان هذا الاسم يعني له شيئًا ما، وانتقل إلى القمرات الأخرى لإجراء مراجعته».[٣٠]

ويروي إفرايم شيلو، أحد مبعوثي شركة «سوليل بونيه» في عبدان، والذي كان يرتدي بزة الجيش البريطاني، قصته:

> كنا نبحث عن طريقة لنقل اليهود من بلاد فارس إلى فلسطين. حاولنا أن ننجز هذا الأمر بالتمويه من خلال ظهورنا أمامهم كجنود وإلزامهم بالانضمام إلى البعثات العسكرية... وكان الشباب ينقلون عبر الخليج الفارسي إلى البصرة وبغداد، ومن هناك عبر الصحراء إلى فلسطين، برفقة الجنود البريطانيين. وفي عبدان، كان الشخص المسؤول عن هذه العملية زميلا لي اسمه تسيون كوهين، من [كيبوتس] «غيشِر حيفتس». وبالإضافة إلى الاتصالات التجارية التي تجري حول تنظيم عمليات الشحن في طهران، كانت تجري اتصالات مع عملاء الاستخبارات البريطانية أيضًا.[٣١]

وتشدد الرواية التي يسردها شيلو على طمس الحدود بين العسكري والمدني، بين السياسي والاقتصادي وبين النشاط البريطاني والنشاط الصهيوني الذي وسم السياق الكولونيالي الذي عملت فيه الكتيبة العمالية.

وفي الوقت نفسه، وكما رأينا أعلاه، كان التناقض يساور القيادة اليهودية بشأن الإدارة البريطانية، على الرغم من الفوائد التي حققها التعاون معها. فقد دأب المسؤولون اليهود على كيل الانتقادات اللاذعة لكل من حكومة الانتداب في فلسطين و«الإمبريالية البريطانية» بصفة عامة. فحسبما جاء على لسان هليل دان، «كانت الإمبريالية البريطانية تستمد قوتها من اضطهاد المستعمرات. وكان آلاف البشر يكدحون على مدى أجيال طويلة من أجل

ملء مستودعات المركز الحضري البريطاني» (Dan 1963: 161). ومن الجدير بالذكر أن هذا التناقض يعكس، وعلى نحو دقيق، مدى تعقيد العلاقات وتعسرها، وتكاملها في الوقت ذاته، بين النموذج القومي الصهيوني والنموذج الكولونيالي الذي كانت شركة «سوليل بونيه» تعمل من خلاله. وبالفعل، استنكرت مقالة نشرت في نشرة الشركة التعاون مع الكولونيالية البريطانية: «لا تستطيع الصناعة [التي] تخضع للاحتكارات الأجنبية أن تستغل الموارد الطبيعية في البلاد لمصلحة الشعب، لأن الاحتكارات الأجنبية تعارض ذلك بشدة... ولا تملك الصناعة الخاضعة للسيطرة القدرة على توسيع قاعدة الاستقلال القومي، بل على النقيض من ذلك، هذا يعزز الهيمنة والتبعية للسلطة الأجنبية».[٣٢]

وتكمن الغاية من توجيه الانتقادات للكولونيالية في هذا المقام إلى تعزيز الموقف الصهيوني (على الرغم من العلاقات المثمرة بينهما)، بناءً على النظرة التي ترى وجوب استقلال الصناعة القومية. ويتابع كاتب المقالة المذكورة قوله:

> لقد حسمت شركة «سوليل بونيه» أمرها... تلقت الأمر وهبطت بنفسها إلى مستوى عميل للاحتكارات البريطانية، عميل لتلك الاحتكارات التي تمثل عدوًا لدودًا للاستقلال الحقيقي لكل شعوب الإمبراطورية، والتي تشمل «الييشوف» العبريّ... هذا هو وجه شركة «سوليل بونيه»: مشغل كبير حيث ظروف العمل والأجور متدنية، متعهد يشيد قواعد القمع البريطانية في بلادنا فلسطين، وشركة صناعية تستقبل وكالات الاحتكارات البريطانية وتدخل في اتفاقيات معها، وهي اتفاقيات تعيق تنمية اقتصادنا القومي.[٣٣]

وعلى الرغم من هذه الانتقادات، لم تغب عن عيون القيادة اليهودية القوة الكامنة في العلاقات المتناغمة بين المشروعين، الكولونيالي والقومي (الذي يعد كولونياليًا كذلك). وبناءً على ذلك، يشير دافيد هكوهين إلى المشاريع التي نفذها العمال اليهود الذين أرسلتهم شركة «سوليل بونيه» إلى الأقاليم العربية تحت رعاية الدولة الكولونيالية البريطانية:

كانت الشكوك تساورنا بشأن أهمية العمل لحساب المجهود الحربي، ولكننا في الحقيقة لم نتجاهل الفائدة التي تتحقق لنا في صورة اكتساب المعرفة والخبرة في تشغيل مصافي النفط. وفوق هذه الاعتبارات، فقد سعينا، مثلما سعينا في جميع أعمالنا التي ننفذها في الدول العربية الي توجد فيها تجمعات سكانية يهودية، إلى الوقوف بجانب المؤسسات القومية المرخصة وتلبية احتياجات يهود الشتات في العراق وإيران، إن كانوا بحاجة إلى ذلك. (Hacohen 1974: 77)

وجاء في مقالة صدرت في نشرة شركة «سوليل بونيه» في أواخر العام ١٩٤٢:

الواقع الذي يدفعنا إلى الدخول إلى هذه البلدان على قدر كبير من الأهمية. فنحن نتعرف على الظروف التي تسودها ونوسع نطاق نفوذ مؤسسة اقتصادية مقرها في أرض إسرائيل... ومن نافل القول أن اللقاءات التي يعقدها أبناء شعبنا مع الطوائف اليهودية في سياقها المحلي تنطوي على قيمة عظيمة، بما في ذلك الأثر المباشر الذي يمكن لأولئك القادمين من أرض إسرائيل أن يتركوه على أبناء الشعب اليهودي في هذه المناطق النائية. ولذلك، توظف مؤسستنا في هذه الآونة نحو ٢,١٠٠ موظف يعملون في مشاريع عسكرية في أعمال مياومة بموجب العقود المبرمة، يعمل نحو ١,٦٠٠ موظف منهم في داخل فلسطين فيما يعمل الـ ٥٠٠ الآخرون في الدول المجاورة.[٣٤]

كانت القيادة اليهودية وإدارة شركة «سوليل بونيه» تنظران إلى الشركة باعتبارها كيانًا مهمًا لإجراء التنسيق مع السلطات الكولونيالية البريطانية وباعتبارها أداة تيسر الاستعمار الصهيوني (حتى لو لم يكن هذا هو المصطلح الذي استخدمته)، وفقًا لما بينه شماريا غوطمان لمعارضي هذا التوجه: «لدينا الكثير من القواسم المشتركة مع الإنجليز، وليس هنا فقط. فنحن نلتقي بهم في جميع الأماكن، ولا سيما في هذه البلاد».[٣٥]

من أجل الوصول إلى عبدان، سافر موظفو الشركة اليهود من حيفا إلى دمشق، ثم انتقلوا بالحافلة إلى بغداد التي كانت محطة على الطريق. ومن هناك، قطع الموظفون مسافة بلغت ٣٠٠ ميل على متن القطار إلى البصرة، حيث استقلوا عبّارة انتقلوا بها من هناك إلى عبدان. وقد وصل بعض موظفي الشركة، ممن كانوا يعملون في الأصل في العراق - في كركوك والموصل - إلى عبدان وهم يرتدون بزات الجيش البريطاني. كانت عبدان مدينة كولونيالية كلاسيكية وموطنًا للشركات. وكانت شركة النفط الإنجليزية - الإيرانية أكبر الشركات التي تشغل العمال فيها، حيث كانت توظف ما يقارب ٢٠,٠٠٠ عامل إيراني وهندي ونحو ١,٠٠٠ أوروبي، معظمهم من الإنجليز (الذين كان أغلبهم يعملون في إدارة مرافق الشركة). وكانت مختلف مجموعات العمال تسكن في ضواحٍ منفصلة، حيث كان الأوروبيون يعيشون في فيلات واسعة ومريحة فيها حدائق غناء، بينما كان الإيرانيون يقطنون في أكواخ في أحياء شديدة الاكتظاظ (Hacohen 1974: 77). وكانت المدينة تدار كما لو كانت مجمعًا صناعيًا في كل جانب من جوانبها، وكان العمال يعتمدون اعتمادًا كاملًا على مصافي النفط لكسب معيشتهم. وحسبما جاء على لسان هليل دان، كانت الشركة نفسها تشتمل على غرف للطعام للأوروبيين والهنود والعمال المحليين واليهود من فلسطين (Dan 1963: 175).

ويشير دافيد هكوهين في مذكراته إلى أن الشركة أصرت على أن تكون أجور موظفيها وظروف عملهم «مثل الأجور التي يتقاضاها الأوروبيون والظروف التي يعملون فيها» (Hacohen 1974: 78). وقد كانت مشاركة «سوليل بونيه» في مشروع عبدان مختلفة عن أعمالها السابقة، لأنها لم تكن تشارك في هذه الحالة في إنجاز عمل بموجب عقد مبرم، بل كانت تبيع العمالة المدربة لمصافي النفط المحلية، فكان كل موظف يوقع على عقد فردي مع الشركة، بينما وقعت الشركة، بصفتها كيانًا، اتفاقية جماعية مع إدارة مصافي النفط. وبذلك، كانت المزايا الاستعمارية متداخلة ومتشابكة مع الالتزام القومي ومتخفية وراء الالتزامات الاعتيادية المرتبطة بالعمل.

كان مجلس عمال عبدان، الذي أنشأته شركة «سوليل بونيه»، أول هيئة (وربما الوحيدة)

من نوعها التي أقيمت خارج حدود فلسطين. وقد أثار تأسيس هذا المجلس جدلًا حادًا بسبب الوضع الشاذ الذي كانت عليه المجموعة في مكان محدود، لم يكن يعتبر جزءاً «أرض إسرائيل»، من جهة، ولم يكن يمثل «الشتات»، من جهة أخرى. وقد أضفت قضية تشكيل هذا المجلس إشكالية على مسألة الحيز، وهو موضوع سوف نعود إليه فيما بعد. وأصدر مجلس العمال صحيفة خاصة باسم «عنب» (وهو عنوان عبري اختصاراً لعبارة «حتى نهري بابل»)، وباتت هذه الصحيفة جزءًا من طاقم موظفي شركة «سوليل بونيه» في عبدان. وتكشف القراءة المتأنية لهذه النشرة عن وجود توتر بين العمال والإدارة بسبب الغموض الذي اكتنف النموذجين الكولونيالي والصهيوني والتناقضات التي برزت بشأن الدور الذي تؤديه كتيبة العمال في عبدان (والتي نستعرضها بمزيد من التفصيل لاحقا). وقد دأبت لجنة أعمال الهستدروت على إرسال الوفود بانتظام للتحقيق في أسباب هذا التوتر والخلافات، غير أنها لم تكن قادرة على إنهاء هذا التوتر وتجاوزه. ومن جانب آخر، انتشرت النشاطات الثقافية على نطاق واسع، حيث أسست مجموعة العمال جوقة تعزف الموسيقى بالآلات الوترية، افتتحت مكتبة وأتاحت للفنانين عرض أعمالهم، عرضت الأعمال الشعبية والكلاسيكية على خشبة المسرح، عقدت الاجتماعات بصورة منتظمة وقدمت الدروس المساعدة في شتى المواضيع. واشتملت المكتبة المحلية التي أنشأتها المجموعة على آلاف الكتب، ضمت في معظمها كتبًا في الأدب الصهيوني. وكانت هذه الكتب ترسل من الكيبوتسات ومنظمة «هموساد لعلياه ب» («منظمة الهجرة الثانية») ومن دور النشر في تل أبيب، مباشرة.

ومن المهمّ ألا يغيب عن بالنا الطابع الأوروبي-واليهودي الأوروبي على وجه الخصوص -الذي اكتساه مشروع «سوليل بونيه» في عبدان. فقد كانت الغاية الأصلية من الزيارة التي نفذها مسؤول «الهاغاناه» شاؤول مئيروف إلى العراق وإيران تتمثل في التعامل مع اللاجئين اليهود الذين نزحوا من بولندا وتم تجميعهم على حدود إيران مع الاتحاد السوفييتي، أو مع من وصل منهم إلى العراق (Gelber 1983: 24, 32, 33). وحسب المقالة التي كتبها إينزو سيريني في السنة الثانية من مكوثه في المنطقة: «بات العراق يشكل في الآونة الأخيرة

مركزًا عسكريًا مهمًا، يمر منه آلاف الجنود من جميع البلدان، بمن فيهم اليهود».[٣٦] ولدى يسرائيل سَبير، أحد سكان كيبوتس «رَمات هَكوفيش»، ما يقوله عن السياق الأوروبي اليهودي الذي انطوت عليه مهمته، حسبما سمعه في دورة تدريبية أقيمت في مدرسة «مِكفيه يسرائيل» قبل مغادرة المجموعة إلى عبدان: «أوضحت المحاضرات التي تلقيناها في مدرسة «مِكفيه» أنه [يتعين علينا] الوصول إلى اليهود الروس، وعلى الأقل إلى أولئك الذين اجتازوا الحدود من بولندا... كيف يمكن بلوغهم؟ كانت البطاقة الوحيدة تتمثل في شركة [النفط] الإنجليزية – الإيرانية... لقد رحلت بصفتي عاملًا إلى منطقة الحدود الواقعة بين بلاد فارس والعراق، دون أن يكون هناك يهود، بعد، لنهربهم عبر الحدود».[٣٧] كما تناولت التقارير المتواترة، التي كان دوف هوز يتلقاها من المجموعة التابعة لشركة «سوليل بونيه» في عبدان، أوضاع اليهود القادمين من أوروبا.[٣٨]

وفي الوقت نفسه، كانت هنالك علاقة بين تواجد كتيبة العمال في عبدان وظاهرة أخرى: «اكتشاف» اليهود العراقيين على يد الحركة الصهيونية، إلى جانب الاهتمام الذي أبدته هذه الحركة بشأن مصير اللاجئين اليهود النازحين من أوروبا، والذين أرادت الحركة جلبهم إلى فلسطين. وقد ارتبط هذا التطور بمذبحة ارتكبت في بغداد في شهر حزيران ١٩٤١ (وعرفت باسم مذبحة الفرهود). وقد حملت هذه المذبحة القيادة اليهودية على الاعتقاد بأن اليهود العراقيين سيكونون مستعدين عندئذ للتوجه إلى فلسطين. وكانت هذه المذبحة التي وقعت على مدى يومين، وهي الوحيدة من نوعها التي شهدها اليهود العراقيون في تاريخهم، وقد اقتصرت على بغداد بصورة حصرية ولم تنتقل إلى المدن العراقية الأخرى. ويتفق المؤرخون على أن مذبحة الفرهود كانت، في واقع الأمر، حدثًا استثنائيًا في تاريخ العلاقات اليهودية–الإسلامية في العراق (انظر Cohen 1966. وانظر Kedourie 1989 للاطلاع على أحداث أخرى استهدفت اليهود في العراق). وقد وقعت المذبحة المذكورة قبيل ساعات من دخول البريطانيين إلى بغداد في سياق أحداث الحرب، وبعد أن هرب رئيس الوزراء رشيد عالي الكيلاني، الذي كان يؤيد النازيين، من البلاد، مما خلق حالة من الفوضى في بغداد. ولأسباب لا تزال غير واضحة، أخّر البريطانيون

دخولهم إلى المدينة لثمانية وأربعين ساعة. وحسب بعض الشهادات، لم يبذل البريطانيون أي مسعى لتهدئة النفوس الثائرة في المدينة والحيلولة دون وقوع الصدام بين اليهود والمسلمين. فقد «اعتقد البريطانيون الذين كانوا يرابطون على تخوم المدنية بأن الحكمة تلزمهم بعدم التدخل» (Bondy 1973: 319). وأيًا كان الأمر، فقد قتل ١٦٠ يهوديًا وعدد غير معروف من المسلمين خلال فترة الفوضى تلك. وبذلك، أصبحت القيادة اليهودية تنظر إلى يهود العراق بصفتهم مهاجرين محتملين وتوصلت إلى نتيجة مفادها أن مذبحة الفرهود ستيَسّر مساعيها الرامية إلى استقطاب يهود العراق وتوظيفهم في النشاط الصهيوني.

عشية مذبحة الفرهود، أرسل المجلس القومي (وهو الهيئة التنفيذية في الجمعية الوطنية المنتخبة) للقيادة اليهودية الأموال إلى أبناء الطائفة اليهودية في بغداد. كما طلب إسحق بن تسفي إلى منظمة هجرة الشباب (Youth Aliyah organization) إطلاق عملية في أوساط اليهود الذين يقطنون في المدينة. وبينما أبدى قادة المنظمة موافقتهم على ذلك، اشترطوا موافقة مسؤوليها الذين كانوا يشاركون في وفد أرسل إلى بغداد بغية دراسة هذا الوضع (Gelber 1983: 24). وفي هذه الأثناء، تم تشكيل شبكة ضمت في عضويتها اليهود القادمين من فلسطين والذين كانوا في العراق بوصفهم جنودًا في خدمة البريطانيين. ثم جرى توسيع نطاق الوجود اليهودي- الصهيوني في العراق بدءًا من العام ١٩٤٢ من خلال كتيبة العمال التابعة لشركة «سوليل بونيه». وقررت منظمة «هموساد لعلياه ب» («منظمة الهجرة الثانية») الاستفادة من هذه الشبكة التحتية فأرسلت ثلاثة عملاء إلى العراق، هم إينزو سيريني، شماريا غوطمان وعِزرا كادوري. ولم يكن من بين هؤلاء سوى سيريني موظفًا قانونيًا في شركة «سوليل بونيه». وصل غوطمان إلى الموصل في شهر تموز ١٩٤٢ وحاول تنظيم الشبان بغرض الهجرة إلى فلسطين (Gelber 1983: 28). وفي وقت لاحق، يسر وجود مجموعة العمال التابعة للشركة في هذه المنطقة تنفيذ النشاطات الصهيونية المستقلة التي لم تحظ بالتخطيط من قبل، في منطقة تمتد على مساحة تقدر بمئات الكيلومترات: في البصرة والموصل وخرمشهر وكركوك وبغداد.

في بداية مشروع عبدان، أطلعت شركة «سوليل بونيه» شركة النفط الإنجليزية الإيرانية على حاجتها إلى مكتب في بغداد لكي تتمكن من التعامل مع العمال الذين سيصلون من فلسطين ويعبرون إلى العراق. وكما أشرنا أعلاه، شكلت مجزرة الفرهود أحد أسباب هذا الطلب، إذ ارتبطت في أذهان الزعماء اليهود في فلسطين ارتباطًا وثيقًا بالهولوكوست الذي تعرض له اليهود في أوروبا (نحن نتناول هذا الموضوع على وجه التفصيل في الفصل الخامس). وقد حصل إينزو سيريني، الذي كان يتخذ من بغداد مقرًا له، على مساعدة من الجنود اليهود الذين قدموا من فلسطين، من بينهم نحمان بورشتاين وشموئيل غينيزي وآخرون ممن كانوا يعملون مشغّلي الإشارة في إحدى الوحدات البريطانية وكانوا يتمركزون في تلك المنطقة. وفي شهر شباط ١٩٤٣، وصف سيريني الدور الذي اضطلعت به شركة «سوليل بونيه» ضمن النشاط الصهيوني الذي انتشر في المنطقة والمساعدة الكولونيالية التي حظي بها يهود العراق:

> إذا كان مقدرًا لنا أن ندخل العراق ونعمل فيه، أصلاً، فقد تم ذلك بفضل المساعدة المهمة التي قدمتها شركة «سوليل بونيه»، التي كانت تعمل في العراق وإيران لمدة سنة ووقفت إلى جانبنا طيلة الفترة التي مكثناها هنا. ولم يكن بمقدورنا تفادي «الاشتباكات» مع السلطات المحلية دون مساعدة «سوليل بونيه»... لقد أتاح وجود كتائب العمال التابعة لشركة «سوليل بونيه» والحركة الدائبة لموظفيها والجنود اليهود في العراق الإمكانية المطلوبة لإحضار المواد العبرية والصهيونية وإدخالها إلى هذه البلاد، حيث كان من المستحيل، طيلة سنوات، إدخال أية صحيفة أو كتاب عبري أو يهودي. وقد بذلنا كل ما في وسعنا للاستفادة من هذه الإمكانيات، لأننا رأينا العلاقة بين أرض إسرائيل ومعرفة أرض إسرائيل باعتبارها الأساس الذي ترتكز عليه جميع أعمالنا في المستقبل. وتكمن وجهة نظرنا في أنه ينبغي لنا الآن أن نقوم بكل شيء، وبأقصى السرعة، لكي نستفيد من هذه الفترة من أجل عملية صهيونية رئيسية هنا... ونحن نطلب... منحنا موازنة

شهرية... وتنظيم نشاط صهيوني عام في أوساط البالغين... وتنظيم نشاط رائد وإنشاء حركة شبابية محلية.[٣٩]

وقد تم تحديد المبادئ التوجيهية الأساسية التي تنظم تعليم اليهود الشباب المحليين بما يتماشى مع معايير الحركات الشبابية في فلسطين، كما يتضح من وثيقة أرسلت في وقت لاحق إلى لجنة أعمال الهستدروت: الحركة الشبابية تعلم منتسبيها وتثقفهم حول «الصهيونية الرائدة، العمل واستيطان الأراضي الذي يحتل موقع الصدارة».[٤٠] واشتملت الطرق المعتمدة في تحقيق هذه الغاية، حسبما تقره هذه الوثيقة الرئيسية، على: «تعزيز الشخصية، الحقيقة، المسؤولية الشخصية والاجتماعية، الطهارة الأخلاقية وبلوغ مستوى أكثر تقدمًا من الإحساس بالجمال والنظام والنقاء والطبيعة».[٤١] ومع ذلك، فقد أثار المبعوثون اليهود انطباعًا سلبيًا عن اليهود الشباب وقدرتهم على التنظيم. فقبل ذلك، كان أحد هؤلاء المبعوثين قد كتب، في شهر تشرين الأول ١٩٤١، فقال: «ليس هنا شباب يهود يفكرون بالدفاع. إدارة الطائفة تخشى السلطات... ليس هنالك من يمكننا التحدث معه. الشباب فاسدون وفاسقون» (Gelber 1983: 23). كما تطرق سيريني إلى فرصة عظيمة وضائعة كان يجب اغتنامها لحث اليهود في بغداد على المشاركة في النشاط الصهيوني عشية ارتكاب مذبحة الفرهود: «أتساءل ما إذا كان من المجدي أن نترك هذا كله... نحن اليوم نأكل ثمرة تجاهلنا على مدى سنوات عديدة، وما عجزنا عنه في ذلك الحين لا يمكن تصويبه الآن عن طريق البروباغاندا وخلق الحماسة العابرة» (Gelber 1983: 30). ويضيف سيريني: «لا ينبغي لنا أن ننسى أننا فقدنا الفرصة المواتية لاتخاذ إجراء سريع... بعدم التواجد هنا عقب الاضطرابات مباشرة» (المصدر السابق). كما يتطرق سيريني إلى ردة فعل الطائفة اليهودية تجاه مذبحة الفرهود:

كانت المذبحة التي وقعت السنة الماضية بمثابة إيجاز ـ مادي، بحذافيره ـ لعملية طويلة كان اليهود المتنورون يستشرفونها. فقد قال لي أحد أفضل اليهود في

العراق، والذي كان يتقلد منصبًا رفيعًا في البلاد، «في جميع الأحوال، كنت آمل وأصلي أن ترتكب مذبحة بحق اليهود في العراق. كنت أعلم أن هذا هو الشيء الوحيد الذي يمكنه أن يوقظهم من غفلتهم. لقد ذهب أملي سدى... فحتى هذا لم يوقظهم من سباتهم». وبالفعل، قد يرى المرء اليهود الآن وهم يقولون: صحيح، لقد كانت هذه مذبحة، غير أنها لم تزد عن كونها تلخيصًا لوضعنا على نحو ما كان عليه على مدى عدد من السنوات. وهذه أيضًا ستكون حدثًا عابرًا... ومن جانب آخر، صحيح أن كثيرين من اليهود باتوا الآن في حالة من الفزع... ولكن حتى الشباب ليسوا «صهيونيين». لديهم إحساس بالفخر القومي والإنساني، ولكنهم لا يفكرون على طريقة الصهيونيين ولا هم يملكون فطرة الصهيوني حتى.[٤٢]

أو، كما وصف الأمر مبعوث آخر من مبعوثي شركة «سوليل بونيه»، هو ناتان بيليزوفسكي، فقال إنه تولدت لدى اليهود في العراق ذاكرة قصيرة حول مذبحة الفرهود: «ففي إحدى زياراتي إلى كنيس يهودية، وبعدما تجرأت على طرح موضوع الهجرة - حيث كان يتعين عليهم أن ينقذوا أنفسهم لأن المكان بمثابة بركان - قال لي حاخام البصرة، 'لم يخرجنا عزرا ونحميا من هنا. ما القوة التي تملكها أنت لتأتي بها إلينا[؟]'».[٤٣]

ويتابع سيريني قوله: «حينما وصلنا، في شهر نيسان ١٩٤٢، كان الانطباع الأول الذي تولد عن المذبحة قد تلاشى بالفعل».

لقد «تكيف» اليهود مع الوضع الجديد الذي ظهر إلى الوجود مع دخول الإنجليز... صحيح أننا كنا نفكر، قبل أن نأتي إلى هنا، أن الجماهير كانت تنتظر الهجرة بأي ثمن، وأن مهمتنا كانت تتمثل، ببساطة، في الحضور إلى هنا وتنظيم الهجرة وترتيبها وتوجيه مساراتها. لكن سرعان ما اكتشفنا أن الوضع لم يكن كذلك وأن الهجرة إلى فلسطين باتت أكثر صعوبة في ذلك الوقت... وقد لاحظنا، بصفة خاصة، غياب أي تعليم صهيوني وريادي من شأنه تمكيننا من تشكيل

«مجموعات رئيسية» تتولى الهجرة [غير القانونية]...
أوجد جميع الضعفاء والمشككين لأنفسهم قاعدة «أيديولوجية» لرفض فكرة الهجرة التي اتسمت بالصعوبة وكانت محفوفة بالمخاطر. فالعمل الجسدي لا يغري الشباب العراقيين ولا يجتذبهم. كل شخص «يحظى بالاحترام» هنا ينأى بنفسه حتى عن أخف عمل باعتباره شيئًا حقيرًا. «الأجراء»، «العمال» و«العمال غير المهرة» هم أدنى الفئات الاجتماعية. ولذلك، عندما هاجر أوائل الشبان عقب المذبحة واكتشفوا أن نصيبهم في فلسطين سوف يكون في الأعمال الشاقة، سرعان ما انتابهم اليأس [و]عادوا إلى وطنهم في كثير من الحالات، حيث باتوا يشوهون صورة أرض إسرائيل، [أو] يكتبون رسائل قاسية.[٤٤]

يشكل المنطق القومي والكولونيالي محور المفهوم الذي يحمله سيريني حول العمل. ففي سياق النموذج القومي، ينظر إلى الإنتاجية باعتبارها دالة على الكيان الجمعي الصهيوني وباعتبارها أداة حيوية لا غنى عنها لتشكيل إنسان جديد ـ «اليهودي الجديد». ومع ذلك، ينظر إلى العمل اليدوي في سياق النموذج الكولونيالي بوصفه عملًا دونيًا، ولا سيما في نظر الشرقيين الكسولين وضعاف البنية «الذين يفتقرون إلى الوعي»، حسب وجهة النظر المتشكلة عنهم. ويسعى سيريني، الذي يجد نفسه موزعا بين هاتين الصورتين، إلى قلبهما على نحو يبدو مستحيلًا، بما يخدم المشروع القومي من خلال الكولونيالية من أجل تعريف العمل اليدوي باعتباره عملًا حيويًا وإيجابيًا. كما يعرض سيريني حلولًا تصب في روح «خطة المليون شخص» التي وضعها بن غوريون قبل ذلك بعامين: «علينا أن نحدد أمكنة خاصة لتجميع المهاجرين وأن نوظف فيها أشخاصًا يعرفون لغة يهود العراق وعقلياتهم ويملكون الدراية التي تتيح لهم إيجاد طريقة لاستيعابهم. وفي هذه الأثناء، خلفت التقارير السيئة التي وردت حول افتقار عدد كبير من يهود العراق في فلسطين إلى فرص النجاح آثارًا سلبية على الرغبة في الهجرة بأي ثمن».[٤٥]

وخلص سيريني في النتيجة إلى أن استقطاب اليهود المحليين وحثهم على الهجرة

إلى فلسطين لن يقدر له النجاح في ظل غياب المذابح. وركز سيريني جهوده على إنشاء منظمة محلية، وساعده في هذا المسعى موشيه ديان، الذي كان مسؤولًا رفيع المستوى في فرقة «البالماح» آنذاك. وكان ديان قد زار بغداد خلال شهر تشرين الأول ١٩٤٢ متنكرًا في زي جندي من جنود الجيش البريطاني وجلب معه شحنة من الأسلحة والمواد التدريبية للجماعة المحلية هناك (Gelber 1983: 30). ومع ذلك، واجه الاثنان قدرًا كبيرًا من المقاومة من جانب اليهود المحليين. وفي هذا السياق، بعث عزرا كادومي، وهو يهودي عراقي كان مبعوثًا إلى العراق، رسالة إلى كيبوتس «معوز حاييم» الذي جاء منه، تحدث فيها عن ساسون خضوري، كبير الحاخامين في بغداد، والذي عارض النشاط الصهيوني: «إن زعيم الطائفة هو شخصية بغيضة للغاية، ويمكننا أن نعزو كل التراجع الذي يعيشه اليهود في العراق وعدم ولائهم للأمة وماضيها إليه وإلى جميع المتملقين من حوله».[٤٦]

وقد وقف أحد المبعوثين السابقين في شركة «سوليل بونيه» في عبدان على التشكك الذي أبدته الطائفة تجاه المبعوثين (انظر العبارة التي اقتبسناها في مستهل هذا الفصل) ولاحظ أن النجاح لم يكن حليف هؤلاء المبعوثين في إقناع يهودي واحد على الاستيطان في فلسطين طيلة فترة بقائهم في المنطقة.[٤٧] وعلى الرغم من ذلك، فقد غادر بعض «البغداديين» الذين هاجروا إلى فلسطين على الفور، وعبروا عن استيائهم من هذه البلاد ومن المنظمات التي تولت المسؤولية عن دمجهم فيها. وكتب أحد المبعوثين إلى العراق رسالة إلى كيبوتس «بيت هاشيتا» الذي يقطن فيه حول الأخطاء التي شابت عملية التثقيف التي استهدفت عددًا من الشبان اليهود من العراق، ممن أقاموا في ذلك الكيبوتس وعادوا أدراجهم إلى العراق:

> لا تعتقدوا بأنكم إذا كنتم لا تكتبون الرسائل هناك فهذا يعني نقصًا في الأخبار هنا. هناك أخبار، لكنها غير صحيحة ومشوهة، بل شائعات كاذبة في بعض الأحيان أيضًا. هناك ظاهرة في أوساط اليهود العراقيين، وحتى بعض من كان في الحركة ذات مرة، ممن يغادرون البلاد [أي فلسطين]، ويهربون... هناك حكايات وقصص وشائعات حول ما يدور في البلاد وفي أوساط المهاجرين من العراق

على وجه الخصوص، إذ تُروى أمور قاسية عن الكيبوتسات. وأيًا كان الأمر، فأنتم تعرفون ما يفكر به الكثير من العائلات البغدادية عن الكيبوتس. الناس يعتقدون بأن أولئك الذين يدخلون الكيبوتس لا يستطيعون مغادرته، لأنه نوع من أنواع السجون التي تحتجز الناس بالقوة. وهم يسردون القصص التي تقول إن الأشكنازيين (اليهود الغربيين) يضطهدون السفاراديين (اليهود الشرقيين)، وأن المهاجرين الأوروبيين [يضطهدون] المهاجرين من الشرق، سواء في البلاد بشكل عام أو في الكيبوتسات بشكل خاص. هناك جميع أنواع الشائعات الكاذبة حول الناس الذين يغادرون [كيبوتس] «جفعات برينر». ويقول الناس إن «بيت هاشيتا» لم يعامل المهاجرين العراقيين معاملة حسنة، وأنهم غادروه بسبب ذلك... عليكم أن تفهموا أن كل ذلك لا يترك أثره على العائلات وحدها، بل يؤثر أيضًا على العديد من أعضائنا وعلى الحركة كذلك.[٤٨]

وبناءً على ما تقدم، تميز النشاط الذي نفذه موظفو شركة «سوليل بونيه» بنظرتين عامتين، أو نموذجين، لم يقصِ أحدهما الآخر بالضرورة. هذان النموذجان هما النموذج الكولونيالي والنموذج القومي الصهيونية. فمن جانب أول، وصل هؤلاء الموظفون إلى منطقة عبدان من أجل تحقيق الأهداف الأوروبية اليهودية وتلقوا المساعدة في مسعاهم هذا من البريطانيين. وقد توسط التوجه الذي يرتكز على نزعة أوروبية بينهم وبين اليهود المحليين الذين عرفوهم بأنهم «آخرون» (وسوف نتناول تعريفهم لـ«الآخرين» لاحقا). ومن جانب آخر، كان هؤلاء يعتبرون اليهود المحليين أقرباءهم ولذا، فقد أرادوا دمجهم ضمن الرؤية القومية التي كان العمل جاريًا على تحقيقها في الشرق الأوسط.

وانعكس الوعي المنقسم بين النموذجين، أيضا، في المواقف المختلفة التي تبناها أعضاء كتيبة العمال بشأن اليهود المحليين، وفي الخلافات التي نشبت مع الطائفة اليهودية في العراق ومع البريطانيين، كما سنبين في فصول هذا الكتاب. وسوف نرى في موضع لاحق كيف لجأ المبعوثون إلى المناورة بين هاتين الثنائيتين من أجل شرعنة نشاطهم. وبالتالي، لم يكن مشروع

عبدان مجرد حلقة تاريخية بصرف النظر عن مدى أهميتها، بل كان عبارة عن عالم مصغر لظاهرة أوسع بكثير، تشتمل على قوى توجه ما نسميه في العادة «القومية الصهيونية». ومثلما رأينا في مستهل هذا الفصل، فنحن لا نتعامل مع «القومية الصهيونية» بصورة نظرية هنا باعتبارها اسمًا أو كيانًا ثابتًا، وإنما بوصفها ظاهرة في حالة من التغير المستمر، أو قيد التطور، حيث نستعرضها وندرسها من زاوية فكرة الشبكات. ونبدأ الفصل التالي باستعراض نبذة نظرية، ونستتبعها بنقاش للقاء الذي جرى بين المبعوثين واليهود العرب في عبدان، الخاضعة للاستعمار.

هوامش الفصل الأول

١ انظر، مثلًا، أرشيف حركة «الكيبوتس الموحد» («هكيبوتس همؤوحاد»)، ، ياد طبينكين، (25Ayin/2/8)، ١١ تشرين الثاني ١٩٤٤.

٢ انظر، مثلًا، مشروع «هاعبلاه» (أرشيف وثائق الهجرة غير الشرعية إلى فلسطين الانتدابية، المشروع المشترك بين الجامعات، جامعة تل أبيب): مقابلة مع يسرائيل سابير، الملف رقم ٦ , ١٣ (٩٨)، ٢٩ أيلول ١٩٨٠.

٣ كان هناك ما يقارب ٢,٠٠٠ يهودي في عبدان نفسها و ٨٠,٠٠٠ يهودي في كل من طهران وبغداد.

٤ من المؤكد أن يهود إيران لم يكونوا في عداد العرب، ولكن المبعوثين الصهيونيين جمعوهم مع اليهود العرب في فئة واحدة.

٥ كانت وفود من فلسطين تزور هذه المجموعة في عبدان بين الفينة والأخرى للاطلاع على سير عملها. ومن بين الشخصيات التي زارت هذه المجموعة دافيد هكوهين وآبا حوشي وشاؤول مثيروف، الذين كانوا أعضاء في وفد زار الكتيبة في العام ١٩٤٣، وإسحق عيلام (فنكلشتاين) في العام ١٩٩٤ (انظر، مثلًا، بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–210–28، 23 تشرين الثاني 1944). وكانت هذه الزيارات تثير نقاشات مستفيضة، جرى تدوينها بحذافيرها.

٦ للاطلاع على أسماء المشاركين في هذا المؤتمر، انظر (Orlan 1964–65).

٧ جاء في أحد البيانات التي نشرها التحالف الإسرائيلي العالمي (Alliance israélite universelle) في العام ١٨٩٦: «ما الهدف الذي كان التحالف الإسرائيلي العالمي يسعى، وما يزال، إلى تحقيقه... أولًا، إرسال بصيص ضوء من الثقافة الغربية إلى المجتمعات التي باتت متحجرة بفعل مئات من السنوات التي تعرضت فيها للاضطهاد والتخلف... وفتح أفئدة الناس على أفكار الغرب ووضع نهاية بهذه الطريقة للتحيزات والخرافات». (Bar-Chen 2001: 32). وحسبما جاء في إفادة قدمها أحد مدرسي اللغة الإنجليزية، ممن كانوا يوالون هذا التحالف، في بغداد: «من حسن حظ اليهود في بغداد أن التحالف الإسرائيلي العالمي لا يركن إلى التجاهل في نشاطه وهو مستعد لتنوير أولئك الذين يملكون القدرة على تقدير حسن نية اليهود في أوروبا». وفي الوقت نفسه، كان هذا المدرس يشدد على أهمية البعثة التي حضر فيها وعلى الاختلاف القائم بين اليهود الأوروبيين واليهود العرب (المصدر السابق، ص. ٧١).

٨ تداول الخطاب الثقافي في إسرائيل، وعلى مدى عدة أجيال، تمثيل اليهود القادمين من البلاد العربية بوصفهم «غرباء». ويعود هذا الخطاب في تاريخه إلى العقد الثالث من القرن الماضي. وفضلًا عن ذلك، يجري تصوير يهود اليمن باعتبارهم «اليهود العبرانيين» في مؤلفات باتاي (Patai 1953) وبن تسفي (Ben Zvi 1955)، وهي مؤلفات فلكلورية تصف «العادات والتقاليد» السائدة لدى «اليهود الغرباء»، في الوقت الذي تتجاهل فيه الظروف القاهرة التي عاشوها في حياتهم بصورة تامة، حيث كانوا يشكلون مصدرًا للعمالة الرخيصة لدى

مالكي المستعمرات والمهاجرين اليهود من أوروبا.

٩ مثلما افترضت في مقدمة الكتاب «التاريخ يبدأ في البيت»، قد يحدد باحثون مختلفون نقاطًا مختلفة باعتبارها نقاط البداية ذات الصلة. ويمكن التدليل على أن الهجرتين اللتين جاءتا من اليمن تمثلان نقطة البداية في هذا السياق لأنهما تجسدان اللقاء الأول بين اليهود الأوروبيين واليهود العرب في الإقليم الذي يشكل موضوع القومية اليهودية. وفي الوقت نفسه، سبقت هذه اللقاءات في تاريخها التعبير عن القومية الصهيونية المتماسكة في فلسطين، كما حصلت قبل تشكل الوعي بأن اليهود العرب باتوا يشكلون جزءًا من الأجندة القومية وقبل إعداد الخطة الشاملة التي تستهدف حثهم على الهجرة إلى فلسطين.

١٠ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–208–396)، ١٣ نيسان ١٩٣٤. وعن رئيس عمال سكة الحديد اليهود في بغداد في العام ١٩٣٤، انظر بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (32–237–N). وانظر أيضًا (Goren 1999).

١١ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–208–396)، ١٣ نيسان ١٩٣٤، كِنيرِت، [الشهر العبري] نيسان ٥٦٩٤.

١٢ أرشيف حركة «الكيبوتس الموحد» («هكيبوتس همؤوحاد»)، ، ياد طبينكين، (12, 2, 25 18 ،Ayin) شباط ١٩٣٧.

١٣ أرشيف وثائق الهجرة غير الشرعية إلى فلسطين الانتدابية، المشروع المشترك بين الجامعات، جامعة تل أبيب، (32.1)، ٣ شباط ١٩٤٣.

١٤ تلقيت المواد المتصلة بهذه المسألة من براخا إيشيل، التي عثرت عليها في معهد لافون في ملف قديم جرت فهرسته تحت عنوان «هولندا، أفراد» (بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV 208 1 1413) و(IV 208 43–1–IV–210) (11685)).

١٥ ناتان بيليزوفسكي، أرشيف وثائق الهجرة غير الشرعية إلى فلسطين الانتدابية، المشروع المشترك بين الجامعات، جامعة تل أبيب، ((100) 13.6)، ٣٠ أيلول ١٩٨٠.

١٦ يورد أحد بيانات الشحن، اخترناه عشوائيًا، قائمة تشتمل على ١٠٠ نسخة من كتاب «يسودوت» (الأسس) لبنحاس لوبيانيكر؛ وأربع نسخ من كتاب قواعد اللغة العربية «أليه ألف» وعشر نسخ من كتاب «أليه بيت»؛ و١٠٨ نسخ من كتاب ميخائيل عساف بالعربية؛ و١٥ نسخة من خطاب حاييم وايزمان بالعربية؛ وثلاث مجموعات من المواد الصادرة عن الصندوق القومي اليهودي، بما فيها خرائط لفلسطين وصور ومناشير وصناديق للتبرع، باللونين الأزرق والأبيض؛ وثلاث نسخ من كتاب هرتسل «الدولة اليهودية» (Herzl's The Jewish State)؛ ونسختين من كتاب أبراهام لفينسون «القومية اليهودية»، وعملين من أعمال س. ي. أغرون؛ وكتاب «وارسو في العام ١٩٣٩» ليوئيل مِستبويم، وكتاب «مسيرة الخلاص والحركة الصهيونية» لإسحق غرونباوم؛ و«رسائل من حينكا وفرومكا»؛ وثلاث مجموعات أدبية من الشعر العبري الحديث؛ وكتابات ألفها بيلينسون،

وأهرونوفيتش وسيركين، وبوروشوف، وشلومو لافي («سجل عين حارود»)؛ وكتاب موشيه ستافسكي «عائلة الأرض»؛ ونسخ عن «مَعرَخوت»؛ وأربع كتب عن تاريخ الصهيونية؛ وكتاب «أشموروت»؛ وكتاب «هبوعيل هتسعير»؛ ومجلة «كونستريل»؛ ومجلس النساء العاملات (من جملة مواد أخرى). انظر: أرشيف حركة «الكيبوتس الموحد» («هكيبوتس همؤوحاد»)، ياد طبينكين، (25Ayin/2/8)، ١٠ تشرين الثاني ١٩٤٤.

١٧ يقول فوكو في سياق حديثه عن الجنون: «علينا أن نعود، في التاريخ، إلى نقطة الصفر تلك التي شهدها مسار الجنون، وهي النقطة التي يكون فيها الجنون تجربة غير مميزة، وتجربة لما تجد لها تصنيفًا بعد في تجربة التصنيف ذاتها. وعلينا أن نبين، من بداية مساره، بأن 'الشكل الآخر' الذي يقصي المنطق والجنون إلى جانب أو آخر من فعله باعتبارهما أشياء تعتبر من الآن فصاعدًا خارجية، وتصم آذانها عن جميع أشكال التبادل، وتبدو كما لو أنها ميتة تجاه بعضها بعضًا» (Foucault, 1967, ix).

١٨ من وجهة نظري، لا يجد صوت «اليهود المزراحيين» (الشرقيين) التعبير الوافي عنه في التأريخ الصهيوني بسبب الافتقار إلى المواد الأرشيفية التي ترصده. ويمكن الوقوف على كثرة وافرة من الأصوات البديلة في الفصل الخامس، الذي يعنى بصورة رئيسية باستعراض وجهة تسترجع الأحداث من خلال مسألة الذاكرة. ويقوم الفصلان الأول والثالث في جانب كبير منهما على أساس خلخلة التناقضات القائمة ووضع «الصوت الصهيوني» المهيمن في سياقه.

١٩ من بين الأعمال المهمة التي تقدم تحليلًا ثقافيًا وسياسيًا- اقتصاديًا للمجتمع الإسرائيلي من وجهة نظر كولونيالية في العقد الثامن من القرن الماضي: (Shohat 1988, 1989, 1997a, 1997b, and 2001; Kimmerling 1983 and 1989; and Shafir [1989] 1996 and 1993). وللاطلاع على التحليلات التي نشرت في هذا الجانب، انظر: (Eyal 1993; Hever et al 2002; Ben-Haviv 2004; and Haggai Ram – وسيصدر كتاب حجاي رام قريبًا). وانظر أيضًا (Shenhav 2004) للاطلاع على قائمة بالمؤلفات التي صدرت مؤخرًا في هذا المضمار. ويعرض المشروع الصهيوني على أنه متساوٍ مع الكولونيالية في المؤلفات التالية: (Pappe 1997; Uri Ram 1993; and Bernstein 2000). وانظر (Penslar 2001) للوقوف على التحديات التي تواجه هذه المنهجية.

٢٠ يفترض الفيلسوف صموئيل هوغو بيرغمان، الذي كان عضوًا في مجموعة «بريت شالوم» التي كانت تدعو إلى إقامة دولة ثنائية القومية، بأنه ليس من الضرورة وجود أغلبية يهودية في فلسطين لأنها لن تغير الواقع الذي يقول أن اليهود كانوا أقلية في العالم العربي. ويرى بيرغمان أن الشعب اليهودي كان مخطئًا في الاعتماد على قوة بريطانيا بدلًا من توحيد قوميته من خلال السعي إلى التفاهم مع العرب (Kedar 1981).

٢١ يسمي أولريخ بِك الميول إلى إخضاع الرواية التاريخية للمنطق القومي بـ«القومية المنهجية» (Beck 2003).

٢٢ انظر (بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–208–1–4182–B)، 19 شباط ١٩٤٦). وتستعرض هذه الوثيقة الحادثة التي شهدت حل الشركة في الوقت ذاته الذي كان فيه أداؤها موضع تقدير.

٢٣ مكتب السجلات العامة، لندن، (WO 170 1770, 4634)، ١٧ تموز ١٩٤٤.

٢٤ دخلت شركة «سوليل بونيه» القواعد العسكرية بفضل متعهد مصري من أصول يونانية مهد الطريق للشركة لتنفيذ المشاريع التي لا تمنح للمتعهدين العرب.

٢٥ يشير دافيد هكوهين، الذي دوّن هذه الحادثة في مذكراته، إلى المشكلة التي ارتبطت بهذا التعيين وإلى مشاكل أخرى شهدتها الوحدة المذكورة: «دعيت إلى اجتماع مع قائد جميع وحدات الهندسية في فيلق الشرق الأوسط. وقد بادرني الجنرال، الذي كان رجلًا طويل القامة وعريض المنكبين، بسؤال ينم عن الغضب والارتياب: 'ما الذي حملك على الاعتقاد بأن إدارة شركة محدودة ستمنح الصلاحية لتعيين قادة لجيش على وشك خوض المعركة؟' واستطرد قائلًا: 'لقد فات الأوان بعدما قاد الأعيان وملاك الأراضي عبيدهم في المعركة تحت لواء مليكهم'» (Hacohen 1974). ومع ذلك، أذعن البريطانيون لطلب شركة «سوليل بونيه» في نهاية المطاف. وقد نفذت هذه الوحدة، التي تألفت من من الكيبوتسات وأفراد قوة «هاغاناه»، مشاريع البناء لصالح الجيش البريطاني في سورية ولبنان والعراق وإيران.

٢٦ يتحدث بيرل رِبتور، أحد المسؤولين السابقين في شركة «سوليل بونيه»، عن الوضع الغامض الذي اتسمت به الشركة: «ترتبط جميع المصانع التابعة لشركة 'سوليل بونيه'، والتي تشارك في مشاريع في القطاعين الخاص والعام، وفي الاقتصاد والجيش والدولة، بمشاريع الدفاع والأمن، لأنه من المستحيل في الظروف التي نعمل فيها أن نفصل العمل عن الدفاع عن النفس، والاستيطان عن الأمن، والهجرة عن غزو سوق العمل، وبعثتنا الصهيونية عن نماء قوتنا الطبقية من خلال الهستدروت» (BerlReptor, Bamifal, Sept. 1942). وانظر أيضًا المقابلة مع دافيد هكوهين في (Haganah, 26–17, Aug. 14, 1972).

٢٧ كان هكوهين وأفيغور نسيبين بالزواج من شاريت وهوز وغولومب. وكان أفيغور رئيس منظمة «هموساد لعلياه ب» («منظمة الهجرة الثانية») في هذه الفترة.

٢٨ أرشيف حركة «الكيبوتس الموحد» («هكيبوتس همؤوحاد»)، ، ياد طبينكين ، ملفات منفردة (٢/ ١٨)، ٢٩ كانون الثاني ١٩٨٢.

٢٩ أرشيف الهاغاناه، ملف موشيه أغامي، الملف رقم (١٩ , ٢).

٣٠ المصدر السابق.

٣١ أرشيف وثائق الهجرة غير الشرعية إلى فلسطين الانتدابية، المشروع المشترك بين الجامعات، جامعة تل أبيب، إفرايم شيلو، ٢٨ نيسان ١٩٨٠.

٣٢ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–320–12)، آب ١٩٤٦.

٣٣ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–320–12)، آب ١٩٤٦.

٣٤ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–320–12)، آب ١٩٤٦.

٣٥ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–210–7)، 24 تشرين الثاني ١٩٤٢.

٣٦ أرشيف حركة "الكيبوتس الموحد" ("هكيبوتس همؤوحاد")، ، ياد طبينكين ، (25Ayin)، المجلد الأول،

الملف ١٢، ٣ شباط ١٩٤٣.

٣٧ أرشيف الهاغاناه، يسرائيل سَبير، (٩ , ١٤٠).وانظر أيضًا: أرشيف وثائق الهجرة غير الشرعية إلى فلسطين الانتدابية، المشروع المشترك بين الجامعات، جامعة تل أبيب، إفرايم شيلو، (١٤ , ٢٨)، ٢٨ نيسان ١٩٨٠، وأرشيف الهاغاناه، موشيه نيتا، أرشيف الهاغاناه، (٧٥ , ١٩٦).

٣٨ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–104–98)، ١٩ شباط ١٩٤٣، أو بينخاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–104–98)، ١٤ آذار ١٩٤٣.

٣٩ أرشيف حركة «الكيبوتس الموحد» («هكيبوتس همؤوحاد»)، ، ياد طبينكين ، (25Ayin)، المجلد الأول، الملف ١٢، ٣ شباط ١٩٤٣.

٤٠ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–320–7)، ١٩٤٥.

٤١ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–320–7)، ١٩٤٥.

٤٢ أرشيف حركة «الكيبوتس الموحد» («هكيبوتس همؤوحاد»)، ، ياد طبينكين ، (25Ayin/12/1)، تموز ١٩٤٢.

٤٣ أرشيف وثائق الهجرة غير الشرعية إلى فلسطين الانتدابية، المشروع المشترك بين الجامعات، جامعة تل أبيب، ((100) 13.6)، ٣٠ أيلول ١٩٨٠.

٤٤ أرشيف حركة "الكيبوتس الموحد" ("هكيبوتس همؤوحاد")، ، ياد طبينكين ، (25Ayin)، المجلد الأول، الملف ١٢، ٣ شباط ١٩٤٣.

٤٥ المصدر السابق.

٤٦ أرشيف حركة "الكيبوتس الموحد" ("هكيبوتس همؤوحاد")، ، ياد طبينكين ، (25Ayin/1/12)، ١٠ تشرين الأول ١٩٤٢.

٤٧ انظر (أرشيف وثائق الهجرة غير الشرعية إلى فلسطين الانتدابية، المشروع المشترك بين الجامعات، جامعة تل أبيب، (٩ , ٢٤)، ٨ أيار ١٩٤٦). وبالطبع، كان الواقع أكثر تعقيدًا من ذلك بكثير. لقد كانت هناك إخفاقات ونجاحات من وجهة نظر المبعوثين. فعلى سبيل المثال، يقول هليل دان في رسالة بعثها إن مرغليت، وهي فتاة تبلغ من العمر 14 عامًا من عبدان، كتبت رسالة إلى زعيم طائفتها، وهو ميكانيكي من حيفا، بعدما غادر عبدان بأيام قليلة، تقول فيها: «لدي هدف واحد فقط، وهو أن أهاجر إلى أرض إسرائيل. وأنا الآن أنتظر هذه اللحظة بين ساعة وأخرى، وأطلب إليك وإلى الآخرين أن تساعدوني في هذا. لقد تركنا جميع الأشخاص من أرض إسرائيل، ونحن الآن وحدنا. ولكن الدروس تسير على نحو ممتاز. ويحضر أحد زملائنا الدرس سلفًا، ثم يعلمه لنا جميعًا. نحن نحاول أن نكون جيدين» (Dan 1963: 177).

٤٨ أرشيف حركة «الكيبوتس الموحد» («هكيبوتس همؤوحاد»)، ، ياد طبينكين ، (25Ayin)، المجلد الثالث، الملف ٥، ١٢ كانون الأول ١٩٤٤.

الفصل الثاني

اللقاء في عبدان: الكولونيالية، النزعة المركزية الأوروبية والاستشراق اليهودي

كان الوضع في عبدان يعكس الازدواجية المتأصلة في النشاط الصهيوني الذي جرى في المنطقة، كما بيّنا ذلك في الفصل الأول. وليس هناك من شك في أن هذا النشاط كان ينفذ بالتعاون مع المؤسسات اليهودية في فلسطين، من لجنة أعمال الاتحاد العام لنقابات العمال (الذي يعرف أيضًا بالهستدروت) والوكالة اليهودية، وبتشجيع من الإدارة البريطانية. وقد وفرت المظلة البريطانية الغطاء الشرعي لعمل شركة «سوليل بونيه» باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من الدولة الكولونيالية. كما تأقلم المبعوثون اليهود، الذين انتشروا في جميع أنحاء المنطقة في شبكات متعددة، مع الوضع الكولونيالي على وجه السرعة. وجسد هؤلاء المبعوثون في عبدان، حيث عاشوا في ظروف تشبه تلك التي عاش فيها غيرهم من الأوروبيين البيض، عقلية شرقية واضحة في تعاملهم مع اليهود الأصلانيين من سكان تلك المنطقة. وكان المشروع يعكس، في الوقت نفسه، النموذج القومي من خلال التعبير عن التطلعات الصهيونية، حيث كان المبعوثون يطمحون إلى استقطاب اليهود الأصلانيين إلى المشروع الصهيوني وعبروا عن تضامنهم وتكاتفهم معهم.

ويحتل النموذجان، الكولونيالي والصهيوني (والسليل الهجين الذي تمخضت عنه هذه العلاقات)، القدر ذاته من الأهمية لفهم الأنساق المختلفة التي وسمت نشاط كتيبة العمال، ولفهم العلاقات المتبادلة ومواضع التوتر والتناقضات التي برزت إلى الوجود في عهد المشروع على وجه الخصوص. وبناءً على ذلك، كانت عبدان، التي شهدت خلخلة الهويات وتشكيلها وإعادة تشكيلها، تمثل موقعًا نستطيع أن نستعرض فيه العقلية الكولونيالية والممارسات التي أقدم عليها المبعوثون اليهود في لقائهم الأول مع اليهود العرب.

عادةً ما تخضع أطروحة الصهيونية، باعتبارها مشروعًا كولونياليًا، للنقاش في معرض اتصالها بـ«احتلال الأراضي» أو «احتلال سوق العمل» داخل حدود فلسطين. وحتى في ذلك، يتحدد هذا المعيار من خلال تصنيفات تحليلية خارجة عن الوضع التاريخي المادي. ولذلك، يضع غِرشون شَفير ـ على سبيل المثال ـ النشاط الصهيوني على خارطة تبين أربعة أنواع من المستعمرات: العسكرية، المختلطة، الزراعية والاستيطانية الخالصة (Shafir 1993). وفي الوقت الذي لا ينكر فيه أحد الأهمية التي يكتسيها تحويل النقاش عن الخطاب الغائي، الذي تعتمده الصهيونية المنهجية، إلى إطار مفاهيمي عالمي، فما يزال التوجه الذي يراه شفير يعمل على خلق إطار لا تاريخي. ونحن نمتنع في ما يلي، بصورة مؤقتة، عن اعتماد مثل هذه التأكيدات البديهية، بل نستكشف التجربة الكولونيالية من أساسها. وللتأكيد، نحن لا نفترض أن الصهيونية تخلو من الملامح الكولونيالية في حد ذاتها. بل على العكس من ذلك، تقوم الصهيونية في أساسها على المبادئ الكولونيالية ذات النزعة المركزية الأوروبية منذ نشأتها، مثلما استعرضنا ذلك في الفصل السابق. ونحن لا نورد التحليل الذي يوظف «القومية» و«الكولونيالية» باعتبارهما تصنيفين منفصلين عن بعضهما في هذا المقام إلا كأداة لغرض التجريب والاستكشاف.

عبدان بوصفها «حيزاً ثالثا» ومختبرا للهويات الإثنية

يفترض عالم الأنثروبولوجيا جون كوماروف (John Comaroff) أن المشاريع الكولونيالية الكلاسيكية تنطوي على أربعة أهداف رئيسية: (١) اكتشاف الإقليم وغزوه، وهو ما يوصف من زاوية الاسترداد، الذي تتلوه مشاريع التحديث؛ (٢) استغلال المصادر المحلية لأغراض الصناعة والتجارة الرأسمالية؛ (٣) ترشيد الإدارة والمؤسسات البيروقراطية في الدولة؛ (٤) ونقل السكان الأصلانيين إلى الحضارة واحتوائهم وإعادة إنتاج خطوط التمايز الإثني (Comaroff 1998). ويرتبط اثنان، على الأقل، من هذه الأهداف الأربعة بحالة

مشروع عبدان: غزو الإقليم وإعادة تنظيم المعالم الإثنية، بما يشمله ذلك من تحضير السكان «الأصلانيين». ويصف إينزو سيريني، في رسائله، كيف نجح، بمساعدة طاقم موظفي شركة «سوليل بونيه»، في اكتشاف الإقليم الجديد الذي يقع «وراء نهر سمباتيون» (وهو نهر أسطوري يعتقد بأن أسباط بني إسرائيل العشرة التائهة نقلت إلى المناطق الواقعة وراءه) وغزوه لأهداف صهيونية:

> عندما باشرنا العمل في العراق قبل أشهر قليلة، بدت البلاد كأنها أرض تقع فيما وراء نهر سمباتيون، وهي أرض لم نكن نعرف عنها شيئًا ولم تكن هي تعرف شيئًا عنا. وباستثناء قلة من الناس الذين زاروا «آرام نهارايم» [اسم عبراني لبلاد ما بين النهرين] في مناسبات مختلفة، لم يسبق أن حضر أحد من أرض إسرائيل إلى هذه المنطقة. ولم يحضر الكثير من العراقيين مؤخرًا إلى أرض إسرائيل أيضًا. ونتيجة لذلك، وجدنا أنفسنا نتحسس في الظلمة لكي نجد قاعدة نطلق منها باكورة عملنا في أوساط أناس كان يصعب علينا استيعاب طباعهم وكانوا غرباء عنا وعن قضيتنا من جوانب مختلفة. وقد تجاوزنا هذه الصعوبات اليوم. نحن «مثل أبناء الأسرة الواحدة» في بغداد. نحن الآن على معرفة بهؤلاء الناس، بفضائلهم وعيوبهم، ونحن «على علم» كذلك بالعلاقات القائمة بين مختلف الطبقات والجماعات. لقد باتت الظروف مهيأة الآن لإطلاق العمل على مستوى أعلى من التركيز والعقلانية والإنتاجية.[1]

وتشدد التعليقات التي يسوقها سيريني على أهمية نقطة البداية التي تناولناها بالبحث والنقاش في سياق الفصل السابق، حيث يبين لنا أن المبعوثين وصلوا إلى حيز جديد («ما وراء نهر سمباتيون») وجعلوه ملكًا لهم («مثل أبناء الأسرة الواحدة»)، وأنهم التقوا بالناس الذين كانوا «غرباء عنا وعن قضيتنا» و«عرفوهم» عليهم وعلى قضيتهم. وبعبارة أخرى، لم يكن النطاق الواسع الذي شكله الممثلون الصهيونيون هو ما يميز مشروع عبدان بقدر

ما ميزه مفهوم كولونيالي جديد للمكان والزمان وللوعي بالخلفية الإثنية. وسوف نتوقف الآن عند بعض النقاط النظرية المتصلة بموضوعي الحيز والإثنية ونستكشف أهميتها بالنسبة إلى ما تلاهما من أحداث.

الحيز

يقول فوكو إنه إذا كان الحيز وعاءً للسلطة الاجتماعية على الدوام، فإن «إعادة تنظيم الحيز هو، دائمًا، إعادة تنظيم للإطار الذي يجري التعبير عن السلطة الاجتماعية من خلاله (اقتبس في Harvey 1990: 255). لقد شكل مشروع عبدان، الذي يسرته بريطانيا العظمى، فقاعة صهيونية في الحيز الكولونيالي. وبذلك، وفر هذا المشروع إمكانيات وتعبيرات جديدة عن السلطة الاجتماعية. وقد أسهم وجود شركة «سوليل بونيه» في المنطقة في تشكيل هذا الحيز باعتباره مكانًا دون جغرافيا، من خلال نزع الصفة المكانية عنه (Deleuze and Guattari 1987).

يطلق فوكو مصطلح «الهيتروتوبيا» («الأمكنة المتغايرة») على هذا النوع من أشكال الحيز (Foucault 1986). فبالمقارنة مع اليوتوبيا (المكان المثالي)، الذي يمثل موقعًا دون أن يكون له مكان مادي ـ موقع يعكس «المثالي» دون أن يتجسد في مكان حقيقي ـ تمثل الهيتروتوبيا مكانًا ماديًا يشتمل على تمثيلات متناقضة، في نفسه أو في عدد من أشكال الحيز التي لا تتواءم مع بعضها بعضًا. وهي مكان قائم خارج المكان، كما هو الحال في الأرشيف أو المتحف أو المسرح.[٢] وتشكل المستعمرة التي تستولى على النظام «الطبيعي» في مكان ما نموذجاً كلاسيكيًا عن الهيتروتوبيا، من وجهة نظر فوكو. وفي هذا السياق، يقول فوكو إن المستعمرات «تخلق حيزًا آخر، حيزًا حقيقيًا آخر، هو من المثالية والدقة والترتيب بمقدار ما في حيّزنا من الفوضى والبناء المشوه والمضطرب... مكان دون مكان، قائم بذاته، ومنغلق على نفسه... وهو أعظم احتياطي للمخيال» (المصدر السابق، ص. ٢٣).

وتتواءم عبدان مع تعريف الهيتروتوبيا لأنها خلقت حيزًا صهيونيًا ضمن الحيز العربي-

الإيراني،[3] وهو موقع كان يدار كما لو أنه إقليم هجين، حيث كانت إدارته بريطانية في جانب منها وصهيونية في جانب آخر، وتتألف من بضع مئات من المبعوثين الذين يساندهم احتياطي هائل من الثقافة الأوروبية الصهيونية.[4] ومع ذلك، يقول فوكو إن أشكال الهيتروتوبيا لا تعطل الاستمرارية المكانية فحسب، بل والاستمرارية الزمانية أيضاً، وتعمل في الوقت نفسه على ربط «أجزاء» مختلفة «من الزمان»، يسميها فوكو تزمينات متباعدة ومتغايرة (Heterochronies). وفي مشروع عبدان، اجتمعت تواريخ غير متجانسة ـ الزمن الأوروبي والزمن المحلي والزمن الصهيوني والزمن الكولونيالي ـ معًا، في المكان ذاته.

وتجد هذه الجوانب من الحيز المتغاير (الهيتروتوبي) تعبيراً عنها في التحليل العملي الذي يبين الجانب الظاهراتي للكولونيالية، بناءً على الخطاب الذي حمله المبعوثون الصهيونيون في عبدان، والذي سعوا من خلاله إلى تعريف المكان وموقفهم تجاه الإقليم. وتتيح لنا «الظاهراتية الكولونيالية» أن ننتقل من التعريفات التحليلية التقليدية في التحليل السياسي والتاريخي، الذي يتناول وضع الصهيونية بوصفها مشروعًا كولونياليًا (انظر Shafir 1993،مثلًا) وأن ننتج معها (وليس بدلًا عنها) تحليلًا من الأساس، بحيث يستحضر الوجود الكولونيالي للفاعلين أنفسهم. ويعكس الجانب الظاهراتي من الوعي الكولونيالي واقعًا يزخر بالتناقض. لقد شكلت مجموعة عبدان مجلس عمال صهيونياً، كان هو الوحيد خارج حدود فلسطين. ويبيّن النقاش المحتدم الذي سبق إنشاء هذا المجلس كيف جرى نزع السمة الإقليمية عن الحيز وإعادة أقلمته. كما يشير هذا النقاش إلى أنه حتى بعد تأسيس هذا المجلس، بقي المبعوثون يفتقرون إلى نظام مفاهيمي واضح يستطيعون من خلاله فهم وضعه الإقليمي أو العلاقات القائمة بينه وبين «مركزهم الحضري»، وهو فلسطين بالتحديد. وعلى نحو مماثل، يشير النقاش الذي يتناول الظاهراتية إلى غموض تام بين وضع المكان بوصفه «منفى» ووضعه بوصفه إقليم «أرض إسرائيل»، والانتقال بينهما كلما دعت الحاجة إلى ذلك. وتجتمع هذه النتائج في المفهوم الذي يسوقه فوكو بشأن الواقع المكاني المتغاير (الهيتروتوبي).

أفرز التوسع الكولونيالي ـ الذي استهلته إسبانيا والبرتغال، ثم إنجلترا وفرنسا وهولندا ـ ترتيبات جديدة تأسست على رأس المال والسياسة والمصالح الأوروبية التي شكلت النظام العالمي للحداثة. وتحجب الخريطة الكولونيالية الحدود القائمة وتخلق حدودًا جديدة بواسطة الأطالس وخرائط الطرق، وبواسطة تعريف جديد لـ«الأمكنة الكبيرة» و«الأمكنة الصغيرة». وبالتوازي مع رسم هذه الخرائط الجغرافية، يجري تصنيف الهويات الإثنية القائمة وتشكيلها، كما تبرز هويات جديدة إلى الوجود وتبصر النور معها. وبعبارة أخرى، لم تكن المشاريع الكولونيالية مجرد ظواهر سياسية أو عسكرية، بل كانت كذلك مشاريع تنطوي على البناء والتفكيك الإثني. وحتى لو لم نكن نتفق مع الفرضية التي ترى بأن الهوية الإثنية تشكل منتجًا متمايزًا عن أشكال الغزو الكولونيالي بحذافيرها، فقد نقرّ بأن الكولونيالية الغربية أتاحت إعادة خلق المخيال الإثني وتعميمه في أشكال الحيز المكاني المتغاير (الهيتروتوبي).[٥]

يطرح عالم الأنثروبولوجيا أرجون أبادوراي (Arjun Appadurai) وحدة تحليلية مكانية مرنة، يسميها «المشهد الإثني» («ethnoscape»)، لمناقشة هويات إثنية من هذا القبيل. ويعكس المشهد الإثني مشهدًا غير متجانس من الهويات الإثنية. ويبرز هذا المشهد بفعل الحركات غير المتساوية في العالم الذي نسكن فيه، حيث ينتقل المهاجرون واللاجئون والأشخاص المشردون والمنفيون والعمال المهاجرون والسياح وغيرهم من مكان إلى آخر ويفرزون تأثيرهم على سياسة الدول القومية (والسياسات القائمة بينها) على مستويات لم تكن معروفة من قبل (Appadurai 1996). ويتكفل المشهد الإثني بتحويل الدوال البدائية ـ اللغة ولون البشرة وصلات القرابة والمشاعر البدائية ـ إلى مواضيع سياسية مائعة. وتجري التعاملات الثقافية في الحيز الذي يشكل حيزًا إثنيًا، مما يؤثر أيضًا على الطريقة التي يعاد فيها إنتاج الهويات الاجتماعية. ويفترض أبادوراي، وهو يعتمد وجهة نظر عالمية كنقطة انطلاق لكي يفهم إدارة الاقتصاد ما بعد القومي للهويات، بأن المشهد الإثني يتفكك ويصير ممكنًا

في اتجاهات غير متوقعة ومتعددة.

ويشدد هذا المنطق النظري على الهوية باعتبارها موقع السلطة والسياسة، وهو منطق يفيض بالتناقضات ويسوده الجدل ويتقبل وجود علاقة تبادلية بين الهوية والاقتصاد السياسي وإمكانية خلق استمرارية وتواصل بين الهويات التي ترتبط ببعضها بعضًا. ويفترض هذا التوجه أن الهوية ما هي إلا لغة وموقع تنتقل من خلالها الجماعات التي تركت، أو أقصيت من، الروايات المركزية إلى مركز الاهتمام. وإذا ما تعاملنا مع إطار التحليل الذي يسوقه أبادوراي باعتباره إطارًا تحليليًا وليس إطارًا زمانيًا (بمعنى أنه اختلاف معرفي وليس اختلافًا زمانيًا «لاحقًا»)، فبإمكاننا أن نتكلم في هذه الحالة عن تدفق الهويات وإعادة تشكيلها إبان فترة شهدت انتشار نزعة قومية قوية على وجه التحديد. ومما لا شك فيه أن القومية القوية تضطلع بدور محوري في تشكيل الهويات الإثنية، تمامًا مثلما جرى تشكيلها بواسطة الهويات الإثنية أو من خلال حجب الروابط الإثنية. ويمثل المخيال القومي الذي يتحدث عنه بنيديكت أندرسون (Benedict Anderson) ممارسة اجتماعية تفرز تأثيرها على خلخلة الهويات الإثنية القائمة في الأصل وتعطيلها وإعادة تشكيلها، بالإضافة إلى تشكيل هوية إثنية فريدة. ومن شأن استحضار منظور كولونيالي أن ييسر لنا دراسة الهويات الإثنية في معزل عن الصهيونية المنهجية. ويحتل هذا الأمر أهمية خاصة في حالة اليهود العرب، الذين يشكلون فئة مشتركة تنكرها اللغة الصهيونية المعيارية. ويعد استحضار هذه الهوية المجزأة في الأبحاث التي تتناول تسلسل الأنساب بمثابة فعل دلالي، يمثل الظروف التي تتاح فيها الإمكانيات في ضوء الواقع القائم اليوم، والذي يفيد بأن اللغة الصهيونية تتعامل مع «اليهود» و«العرب» باعتبارهم تصنيفين غير قابلين للقياس. ونتطرق الآن إلى نقاش مقتضب حول الإثنية في إسرائيل.

يسعى أبادوراي، من خلال توظيف عبارة «البدئية المُشَكّلة» التي تتألف من مفردتين متناقضتين، إلى طمس التمييز المتشعب بين الهوية الإثنية بوصفها ظاهرة بدئية (طبيعية، موضوعية) تجسد العناصر الجوهرانية، والهوية الإثنية بوصفها ظاهرة متخيلة ومشكلة اجتماعيًا (Appadurai 1996; see also Hall 1996a). ويحتل هذا التمييز أهمية في التفكير بالطريق التي توختها الدراسات الإسرائيلية في تشكيل هوية اليهود العرب، والتي توصف بأنها تنحصر بين هذين التصنيفين اللذين يبدوان منقسمين.

فمن جانب أول، ينظر التصنيف الجوهراني في أحد قطبيه إلى الهوية باعتبار أن لها عمقا تاريخيا وثقافيا، مما يجعله يبحث، بالتالي، عن المصادر الأولية والتاريخية للهوية، والتي تسبق في تاريخها وصول المهاجرين إلى إسرائيل. ويضع هذا التوجه المصادر المختلفة التي تتطرق إلى الهوية المزراحية / الشرقية (مقابل الهوية الأشكنازية / الغربية) في الدول التي ينحدر منها المهاجرون في أصولهم ويفسرها على أنها محصلة لمكوثهم الطويل في العالم الإسلامي وللقاء الكولونيالي الذي تم فيه. فعلى سبيل المثال، يقول شلومو ديشين وموشيه شوكيد في مقدمة كتابهما الذي نشراه في العام ١٩٨٤ بعنوان «يهود الشرق الأوسط»:

> من ناحية إثنوغرافية، نريد أن نلقي الضوء على المواطن المختلفة للثقافة اليهودية... نحن نطرح، على نحو يتسم بالحرص ويعتمد التجربة في جانب كبير منه، تمييزًا بين سبع مناطق رئيسية شاعت في الثقافة اليهودية في الشرق... فإذا ما شرعنا في تصنيف السكان اليهود من خلال ترتيب [جغرافي] من الغرب إلى الشرق، نجد أن اليهود المغاربة يتسمون بسمات ظاهرة وشخصية خاصة، ولا سيما في مجال القيادة الداخلية والنشاط الديني. وبذلك، يشكل يهود المغرب منطقة ثقافية لثقافة أبناء طائفتهم. وينطوي الجزء الشرقي من شمال أفريقيا، «المغرب الخارجي» ـ خلافاً لـ «المغرب الداخلي» ـ الذي يتركز في تونس، على ظلال مختلفة

> تمام الاختلاف من الأنظمة الاجتماعية والثقافية اليهودية. ولذلك، نحن ننظر إلى هذه المنطقة باعتبارها منطقة ثقافية منفصلة. ويشكل اليمن منطقة ثقافية ثالثة. أما اليهود الأتراك، الذين يشكلون منطقة ثقافية لها لغتها المتميزة الخاصة بها، فتشمل جانبًا غربيًا من تركيا الحديثة إلى جانب بلغاريا واليونان، التي تشكل بمجموعها منطقة ثقافية رابعة. ويمثل اليهود القاطنون في منطقة الهلال الخصيب، الذين يشملون يهود بغداد وحلب وغيرها من الطوائف الأخرى الصغيرة نسبيًا في أرض إسرائيل وسورية، خامس المناطق الثقافية اليهودية. ويشكل يهود بلاد فارس، الذين تفرقوا عبر أنحاء آسيا الوسطى ووصلوا إلى مناطق بعيدة حتى الصين في العصور الوسطى، المنطقة الثقافية السادسة. وأخيرًا، يشكل يهود الهند المنطقة الثقافية السابعة. (Deshen and Shokeid 1984: 23; in Hebrew)

ويستطرد ديشين وشوكيد فيقولان إن «المهاجرين من البلدان الإسلامية جلبوا معهم التقاليد التي كانت سائدة في مختلف مجالات الحياة ولم يتأقلموا بسهولة مع ما كان مقبولًا لدى كثيرين من السكان المخضرمين في إسرائيل». «ومن المحبذ استكشاف الجذور الثقافية الخاصة التي ينحدر منها المهاجرون من البلدان الشرقية» (المصدر السابق، ص. ١٤). وبناءً على ذلك، يضفي المؤلفان صفة جوهرانية على الثقافة من خلال الإحالة على بلد المنشأ باعتباره منطقة ثقافية أنطولوجية (وجودية) (مغربية، فارسية، عراقية، الخ).[٦]
ويقع التصنيف الذي ينظر إلى الهوية باعتبارها منتجًا لبناء اجتماعي على القطب الآخر. وعلى الرغم من أن هذا التصنيف يعتمد في بعض الأحيان على تحليل يرتكز على الطبقة (وليس على تحليل بنيوي)، فهو يعتمد توجهًا نقديًا تجاه المفهوم الجوهراني الأول للهوية ويفترض أن مصدر هوية الطائفة المزراحية في إسرائيل (بخلاف هوية اليهود العرب في عبدان) لا تكمن في هويتهم التقليدية ما قبل الحداثية، وإنما في العلاقات التبادلية التي ولدها لقاء المهاجرين مع الدولة الإسرائيلية والمجتمع الإسرائيلي. وتعزو وجهة النظر هذه (التي تجد تعبيرًا وافيًا عنها في Swirski 1981 و Swirski and Bernstein 1980) الأنماط

الإقصائية وتناسخ الهوية الإثنية إلى انعدام المساواة في أجهزة الدولة: الجيش الإسرائيلي، النظام التعليمي، وزارة الإسكان أو المؤسسات المعنية باستيطان الأراضي. وللمرء أن يقف على مثال صارخ على ذلك يتمثل في «البلدات التطويرية»، حيث كان ٪70 من سكانها خلال حقبة الثمانينيات من القرن الماضي من اليهود العرب الذين أرسلوا إلى هذه المواقع الجديدة عقب وصولهم إلى البلاد. وباتت هذه القرى تشكل مراكز صناعية تتركز فيها أعداد كبيرة من العمال فرضت عليهم تجربة معيشية مشتركة وجعلت منهم طائفة متخيلة (باتت تعرض في الساحة الإسرائيلية بالطائفة المزراحية). ووفقًا لما تراه هذه الأطروحة، لم تستقبل إسرائيل الأشكنازيين (الغربيين) والمزراحيين (الشرقيين)، وإنما أنتجتهم. وينطوي هذا التوجه، الذي يتسم بطابع نيو- ماركسي، على حساسية خاصة تجاه الأوضاع الكولونيالية. وعلاوةً على ذلك، فهو يضع التحليل الإثني ضمن نظريات التبعية الطبقية و«الكولونيالية الداخلية» في الدولة (Hechter 1975).

وعلى الرغم من أن وجهة النظر التي تعتبر المزراحيين فئة ثقافية واقتصادية مشكلة توجه انتقادات لاذعة للمجتمع الطبقي في إسرائيل ولما قام به من خلق الطبقة الإثنية المزراحية، إلا أنها تقف عاجزة عن التعامل مع تاريخ العرب واليهود قبل قيام الدولة. وتفتقر وجهة النظر هذه إلى العمق الثقافي، والأهم من ذلك أنها تفتقر إلى رواية حول الهجرة.[٧] وفي الخلاصة، ينطوي كل قطب على بقعة عمياء رئيسية. فالقطب الأول يميل إلى عزو سمات جوهرانية لا تاريخية للمزراحيين، بينما يتجاهل القطب الآخر تاريخ اليهود العرب بصورة كلية ويفرض عليهم أسرلة مطلقة ونظرة عالمية ترتكز على الطبقة الإثنية. وبينما يتغافل القطب الأول عن واقع الكولونيالية المعاصر، يتغافل القطب الآخر عن التاريخ الكولونيالي.

وهناك قلة ممن يجمعون بين القطبين اللذين نستعرضهما هنا. فعلى سبيل المثال، يحرص أليكس فينغرود (Weingrod 1979) على تفادي الشرك الذي ينطوي عليه تجسيد كل قطب من هذين القطبين من خلال الافتراض بأن الهوية الإثنية مرنة. ويرى فينغرود أن الإحساس بالإثنية بات يتلاشى في أوساط المهاجرين الأوروبيين في إسرائيل، وأنه يجري

الاستعاضة عنها الآن بالهيمنة الأشكنازية الإسرائيلية. وفي المقابل، يبرز في هذه الآونة نظام طبقي جديد بين صفوف اليهود العرب (وهذا مفهوم لا يوظفه فينغرود)، حيث ما تزال الإثنية تحظى بوضعية ثقافية متمايزة وما تزال الفروقات الإثنية الداخلية قائمة ضمن الطبقة العاملة المشرقية.

وتطرح حانا هِرتسوغ في دراستها «الإثنية السياسية» توجهًا بنيويًا، لا ينظر فيه إلى «الإثنية» كظاهرة جوهرانية، بل كظاهرة تشكلت ونشأت من خلال العمليات الثقافية والسياسية. وبخلاف التوجهات التي سادت في منتصف ثمانينات القرن الماضي، والتي كانت تفترض وجود «الهوية الإثنية» سلفًا، تقترح هرتسوغ النظر إلى «الإثنية» باعتبارها ظاهرة ناشئة (انظر، أيضًا، Dahan-Kalev 1991, 1999). ولا تضع هرتسوغ أي افتراضات مسبقة حول ما تعنيه كلمة «مزراحي» (مشرقي)، حيث تنظر إلى هذا المفهوم بوصفه منتجًا تتقاطع فيها مكونات سياسية – اقتصادية وثقافية: «ليست للكيانات الجمعية الإثنية حدود واضحة، تمامًا كما هو الحال في 'الإثنية' التي لا يرتبط بها أي معنى ثابت باعتبارها عنصرًا من عناصر تعريف الكيان الجمعي أو جوهره» (Herzog 1986: 110). فعلى سبيل المثال، يتكفل تتبع حركة الخطاب وانتقاله من تصنيف «السفارديين» إلى «المزراحيين» عبر «الطوائف الشرقية» (عيدوت هَمِزراح) بإلقاء الضوء على ظاهراتية الإثنية في إسرائيل (Ben-Dor 1999; Yanow 1999).

ومع ذلك، فقد حلل فينغرود وهرتسوغ أبناء الطائفة المزراحية في سياق المجتمع الإسرائيلي وحده. وكانت أيالا شوحط أول من وضع في الخطاب الأكاديمي إطارًا مفاهيميًا لليهود من البلاد العربية في السياق العربي والفلسطيني الأعم. وقد طرحت شوحط، على وجه الخصوص، إطار الاستشراق ضمن الدراسة التي تصدت فيها لليهود من البلاد العربية في إسرائيل، مما مهد الطريق أمام تبني الكولونيالية وما بعد الكولونيالية باعتبارهما منظورين يتصلان بتحليل الثقافة الإسرائيلية بصفة عامة، واليهود العرب بصفة خاصة (Shohat 1988, 1989). وسار أمنون راز- كَركوتسكين على أثر شوحط في تتبع العلاقات القائمة بين الدراسات اليهودية والاستشراق في ألمانيا، فبيّن أن الالتقاء بينهما أصبح مصدرًا ثقافيًا

من مصادر معاداة السامية. ومع تعزز القومية اليهودية وترسخها، عملت الصهيونية على تذويت أيديولوجيا الاستشراق الأوروبية، و«يستطيع المرء أن يرى بوضوح أن تشكيل هوية يهودية جديدة استند إلى المبادئ القديمة نفسها التي استخدمت ذات مرة لرفض اليهود في الخطاب الأوروبي» (Raz-Krakotzkin 1998: 52). كما تطرقت عزيزة خزوم في أعمالها إلى فكرة الاستشراق اليهودي، حيث تطمس خزوم الثنائية القائمة بين «الهوية» باعتبارها مفهومًا أولانيًا وبوصفها منتجًا ثقافيًا من نسج الخيال (Khazzoom 2003). وتفترض خزوم أن سلسلة الهويات اليهودية في إسرائيل وفي غيرها من الأماكن يمكن مفهمتها باعتبارها سلسلة من عمليات «الشرقنة»، التي تستفيد فيها جماعة بعينها من ثنائية الشرق / الغرب من أجل رسم جماعة أخرى على أنها دونية (انظر أيضًا في هذا السياق Schroeter 1994).

وتقدم حالة عبدان لنا إمكانيات فريدة لإجراء تحليل لا يخضع لثنائية بين تصنيف إثني جوهراني وهوية تشكل الطبقات، وإن كان السبب في ذلك لا يزيد عن أن الهوية الإثنية لا تمثل منتجًا نهائيًا ينبع من دولة المنشأ. وفي الوقت نفسه، لم تخضع هذه الهوية للمنطق الذي ترتئيه دولة إسرائيل، والذي لما يكن قد وجد بعد. وتشتمل قصة مشروع عبدان على تشكيل هوية إثنية في حيز ثالث (وهي حالة من «البينية» حسبما يصطلح بابا على تسميتها (Bhabha 1994). ولا تمثل هذه الهوية فئة مغلقة، وإنما مفهومًا مرنًا يتشكل في حيز محدود قبل الهجرة الكبرى لليهود من البلاد العربية إلى إسرائيل بنحو عشر سنوات. وتتحدد هذه الهوية وتجد إقرارا بها بين نموذجين يتداخلان مع بعضهما بعضًا، وهما نموذجا الكولونيالية والقومية. ومن جملة التصنيفات المهمة التي تشملها هذه الهوية، التي جرى التوصل إليها خلال النقاش الذي تناول كلا النموذجين، هوية اليهود العرب. وقد كان هذا التصنيف حاضرًا في النقاشات التي أجرتها المجموعة التابعة لشركة «سوليل بونيه» حول السكان. ومع تدفق اليهود العرب على إسرائيل في أواخر العقد الرابع ومطلع العقد الخامس من القرن الماضي، حكم على هذا التصنيف بالنسيان بفعل اللغة الصهيونية التي اعتمدتها الدول، بحيث بات من جملة المحرمات في نهاية المطاف. ومن المفارقة أن كينونتهم العربية

والأسباب التي وقفت وراء نزع السمة العربية عنهم بغية استئصالها، حظيت بالمصادقة عليها بصورة فعلية من خلال الوسائل التي استهدفت إزالة هذه السمة، والتي خضع لها اليهود العرب في إسرائيل (انظر أيضًا Eyal 2005).

ويتيح اللقاء الذي جرى في عبدان دراسة مفهوم اليهود العرب في السياق، قبل الهجرة الكبرى. فقد كان هذا لقاءً بين العرب واليهود الأوروبيين ونظم تحت رعاية صهيونية، وتحت رعاية النظام الكولونيالي البريطاني في الوقت نفسه، قبل إقامة الدولة اليهودية. مع ذلك، وكما لاحظنا آنفًا، لم تكن الهوية الإثنية لليهود من البلاد العربية هي التي تشكلت وحدها في هذا الحيز الثالث، بل تشكلت كذلك هويات رسل المبعوثين. وننتقل الآن لاستعراض مستفيض لما نسميه «الظاهراتية الكولونيالية».

«أردت أن أتحدث عن مهمة قومية. فالمستعمرة تفوح منها رائحة إمبريالية»: ظاهرة الكولونيالية المزدوجة

لم تقم للحكم الكولونيالي الأوروبي قائمة وهو لم يحظ بصفة شرعية على أساس فكرة المهمة الحضارية التي غذتها المثل المسيحية والأفكار الأوروبية التي تتمحور حول الثقافة السامية والتقدم (Mitchell 1988; Cohen 1966). فـ«المحلي» يتحول إلى ذات كولونيالية من خلال إنشاء أنظمة التأديب وبناء هذه الذات باعتبارها «آخر» (انظر، مثلًا Mitchell 1988). ولم يكن إرسال كتيبة العمال التابعة لشركة «سوليل بونيه» إلى عبدان يخلو من تعبيرات عن الرغبة الكولونيالية أو احتلال الحيز. ولذلك، قال أحد مبعوثي الشركة، بعد أن زار منطقة نهر الفرات: «كنا نحلم بتحويل نهر مثل هذا إلى أرض إسرائيل».[8] أو حسبما جاء على لسان إسحق فنكلشتاين (الذي عرف لاحقًا باسم إسحق عيلام، وكان مدير شركة «سوليل بونيه»): «هذا ليس مجرد مكان لنقل العمال حسب الفصول... هذا موقع نرى فيه إمكانيات بناءً على مجالات أعم... لقد انطوت هذه المهمة على غزو ريادي اتسم باتساع نطاقه وببعد نظره».[9]

وحسبما لاحظنا أعلاه، كانت الجوانب الكولونيالية الرئيسية التي وقفت وراء مشاركة شركة «سوليل بونيه» في غزو الحيز تتجاوز في غاياتها تحضير السكان المحليين وإقامة خطوط تماس جديدة للتمايز الإثني. فقد انخرط مبعوثو عبدان في عملية دؤوبة استهدفت «إضفاء الطابع الأوروبي» على اليهود العرب و«تحديثهم»، ناهيك عن إعادة تعريف الكينونة اليهودية. في هذا الإطار، تعرف الكولونيالية الكلاسيكية «الآخر»، في سياق تمييزه عن المستعمِر ومقابلته معه، من خلال استحضار سلسلة من التصنيفات الثنائية، مثل العرق أو اللون (انظر، مثلًا، Fanon, 1963, 1967). وقد استنبطت الكولونيالية قوتها بتشكيل هذه الفروقات وتقديمها على نحو لا يجوز معه التقليل من شأنها أو التعدي عليها. وبذلك، يسبغ هذا التعريف من البيض على السود، ومن الأوروبيين المتنورين على السكان الأصلانيين البدائيين، ومن التبشيريين على أبناء قارة أفريقيا (Comaroff and Comaroff 1991). لكن «المحليين» ليسوا هم الأعيان الوحيدون الذين تستهدفهم المهمة الحضارية، حيث يشكلون رأس الحربة فيها وهم أنفسهم يخضعون لعملية تنطوي على تغيير هوياتهم. فإن ذاتية المستعمر تفعل فعلها تجاه الذات الإمبريالية، «الآخر» (Cannadine 2001).
لقد عزز اللقاء مع اليهود في البلدان الإسلامية (أي مع «اليهود الآخرين») الفهم الذاتي لدى اليهود الأوروبيين وساعدهم على التعبير عن الوعي بذواتهم. فحسب وجهات نظر بعينها، لا يمثل هذا الفصل قصة تخص اليهود العرب وحدهم، بل يشمل المبعوثين الذين تعلموا تعريف أنفسهم من خلال لقائهم مع «الآخر». ولذلك، نحن «نعيد توجيه النظر» إلى المبعوثين ونحاول فهم التجربة الكولونيالية من أساسها، باعتبار ذلك بديلًا عن التواريخ التي ألفها المفكرون الصهيونيون (للاطلاع على نقاش يتناول التاريخ من الأساس في هذا السياق، انظر Bernstein 2000).

تيسر لنا حالة عبدان توسيع إطار النقاش ما بعد الكولونيالي ونقله من المجال التحليلي إلى تحليل ظواهر الوضع الكولونيالي في عبدان.[10] وفي هذا المضمار، يطرح ستيفن كينزر وصفًا مركزًا للوضع الكولونيالي في مصافي النفط على مدى هذه السنوات: «كانت عبدان، منذ وقت طويل، مدينة تدب فيها الحياة وكان يقطنها ما يربو على مئة ألف نسمة جلهم من

العمال الإيرانيين. لقد كانت هذه المدينة عبارة عن جيب كولونيالي كلاسيكي، بما شملته من ناديها الفارسي الخاص، حيث كان النُدُل يخدمون المسؤولين التنفيذيين البريطانيين، إلى أحياء العمال الإيرانيين المكتظة ونوافير المياه التي كتب عليها 'ليست للإيرانيين'» (Kinzer 2003, 50).

وعلى أرض الواقع، كان المبعوثون على وعي تام في حياتهم اليومية بالتقسيمات الاجتماعية والهرميات التراتبية التي يمليها اللون والفروقات الإثنية - العرقية والتي أنتجها الوضع الكولونيالي. ولم يكن بمقدور هؤلاء المبعوثين تقديم أي مساعدة في هذا الأمر، لكنهم كانوا على علم به. ففي كل بقعة حطت عليها أنظارهم، كانت هذه التقسيمات مترسخة في نسيج وجودهم في عبدان، من أحيائهم المعزولة المخصصة «للبيض فقط» إلى ظروف العمل التي كانوا يحظون فيها بالامتيازات ومواقع السلطة التي كانوا يتقلدونها. وبات المبعوثون الذين قدموا إلى عبدان بوصفهم صهيونيين يعرفون أنفسهم أيضًا ـ وحتى بصورة رئيسية ـ بأنهم أوروبيون بيض.[١١] أما أولئك الذين لم يحطوا رحالهم في عبدان بعد وكانوا يملكون وعيًا كولونياليًا، فقد كان لديهم الكثير من الفرص التي تتيح لهم تطوير هذا الوعي في المكان نفسه. وتتيح لنا الروايات التي وصف فيها المبعوثون حياتهم اليومية، إلى جانب تحليل وجهة نظرهم، استحضار أصواتهم وتكوين تاريخ، من الأساس، لهذه التجربة الكولونيالية.

فعلى سبيل المثال، يصف أحد المبعوثين العمل في الموقع بالكلمات التالية:

> ينجز العمل وفق الأسلوب الإنجليزي، مع العمال غير المهرة. والعامل الأوروبي هناك لا يعرف ما معنى أن يرفع قطعة من الحديد أو مطرقة. فهو يقف وينتظر حتى يحضر العمال غير المهرة إليه ويؤدوا الأعمال الشاقة. وهذا هو الوضع نفسه عندما تدخل إحدى القاعات – حيث يقوم العامل غير الماهر أو «الصبي» على خدمتك. وفي المساء بعد انقضاء العمل، يلمع العامل أحذية الرجال، ويرتب أسرّتهم، ويرتب الشباك في الخارج. ويعود في الصباح ويزيل هذه الشباك

ويدخلها إلى الغرفة، وهكذا دواليك. الحياة هناك سهلة من وجهة النظر هذه. وقد تكيف أعضاء مجموعتنا بصورة سريعة جدًا مع هذا الأسلوب في العمل والحياة.[١٢] (أبرزنا المواضع التي نشدد عليها بالخط المائل).

ويتحدث مبعوث آخر عن انطباعاته بشأن الوضع الكولونيالي الذي تنطوي عليه الإقامة في عبدان وبشأن الطبيعة الثنائية التي تسم الكولونيالية وتجد التعبير عنها في وجود شركة «سوليل بونيه» في هذه المنطقة، حيث يقول أن ما ترغب فيه المجموعة هو:

أن لا يتطلع الأفراد إلى العمل وحده، بل إلى ما وراءه، وأن يثيروا الانطباع بوجود مستعمرة عبرانية [يهودية]، في نظر اليهود المحليين والإنجليز وقوى التحالف، وربما حتى في نظر البلد الذي نتواجد فيه. وتعتريني الشكوك حول إمكانية التأثير في فارسي خلال الفترة الأولى، لكن النجاح سوف يحالفنا مع مر السنوات. لقد كانت هذه هي الطريقة التي اعتمدناها في الماضي، حينما أثرنا على أمم بأكملها من خلال تعليم الفضائل. إن أثرنا ينبع من الآثار الروحية وحدها، وليس من النفوذ الدبلوماسي ـ ولذلك، نحن نريد من المجموعة أن تظهر في هيئتها المناسبة ـ بين أبناء السكان المحليين. ونحن لن نشهد ثمرة كدحنا وتعبنا بين عشية وضحاها. ولذلك، ينبغي النظر إلى مساعينا باعتبارها نظامًا قائمًا يمثل المستعمرة العبرانية الأولى، ونحن نعتبره على قدر بالغ من الأهمية لهذا السبب.[١٣] (أبرزنا المواضع التي نشدد عليها بالخط المائل).

وترتبط مهمة هذه المستعمرة بوجود اليهود في المنطقة (وهي تعرف بالنسبة إلى الكولونيالية البريطانية):

هنالك طائفة كبيرة يبلغ تعدادها ١٢٠,٠٠٠ يهودي في بغداد، وعلينا أيضًا تحسين وضع اليهود في بلاد فارس. نحن نبدو كمجددين بمساعدة الإنجليز،

> الذين يطبقون طرقًا مختلفة ومنهجية مختلفة. ومن الضروري أن نفكر في الطريقة التي نطبقها. فما الدور الذي ينبغي أن تضطلع به هذه المستعمرة في أماكن مثل هذه؟ أعتقد أن أول شيء يمكن أن ننفذه هو اختيار المادة البشرية... ومن دواعي سروري أن يقول الموجودون هنا وبصراحة ما يحتاجون إليه لإنشاء مستعمرة من الطراز الأول في أرض إسرائيل... عندما ترسل الإمبراطورية البريطانية الناس، فهي تأمرهم بأن يتصرفوا بهذه الطريقة أو تلك. أنا لا أريد أن ننسى اللياقة التي تميز المستعمرات البريطانية، ولكن علينا أن نحدد القواعد الأساسية التي تقوم عليها مستعمرة يهودية.[١٤]

يفصح بيان الروتين الذي زاول المبعوثون اليهود أعمالهم بموجبه عن مدى تعقيد منطقة عبدان كموقع كولونيالي. فالعمال والمبعوثون الصهيونيون، على السواء، يصفون الحوادث واللقاءات التي جرت بينهم وبين رؤسائهم أو السكان المحليين أو زملائهم الإنجليز على نحو يوحي بقيام علاقة من التجاذب الآني والرغبة والرفض. وتأتي إحدى أكثر الشهادات التي تثير الدهشة في نفس المرء حول السياق الكولونيالي لهذا المشروع على لسان ناتان بليزوفسكي، الذي كان أحد المبعوثين الصهيونيين في عبدان تحت غطاء عامل في شركة «سوليل بونيه». وقد هاجر بليزوفسكي، البولندي المولد، إلى فلسطين في العام ١٩٤١، واستوطن في كيبوتس «ميشمار يام». وجند بليزوفسكي، بعد شهور قليلة من وصوله إلى فلسطين في «مجموعة من المبعوثين الذين كانوا سيتسللون إلى 'دول الأعداء'» على حد وصفه. وانضم، بعد لقائه مع الناشط والزعيم الصهيوني إسحق طبنكين، إلى دورة تدريبية، كان شاؤول أفيغور وموشيه كرمل اثنين من المدربين فيها. واعتقد بليزوفسكي بأن الفكرة كانت تكمن في إعادته إلى أوروبا الشرقية، حيث سيعمل على تدريب اليهود على الدفاع عن أنفسهم وإعدادهم لخوض القتال. ولكن كرمل أبلغه، بعدما أتم الدورة التدريبية، بأنه سيرسل إلى عبدان. ويصف بليزوفسكي كيف أثبتت الكولونيالية البريطانية نفسها في منح معاملة تفضيلية لليهودي كما لو كان من العمال البيض:

أطلعنا [موشيه كرمل] على عبدان، وقال إن شركة «سوليل بونيه» كانت تدير مئات العمال من أجل إقامة المزيد من مصافي النفط في عبدان، وإننا سوف نكون بينهم بصفتنا عمالًا... وقد منحنا سكنًا مثل بقية العمال. ولم يكن سوى كبير رؤساء العمال يعلم بأمرنا. أما رؤساء العمال الآخرون فلم يعلموا عنا شيئًا، وكلفنا بمزاولة العمل في اليوم التالي. كنا ننتقل للعمل في المصافي في الساعة ٤:٠٠ فجرًا. وأوكلت إلي المسؤولية بتركيب النوافذ في المصافي، وكانت وظيفتي تتمثل في الإشراف على الحرفيين الهنود. وبالطبع، تحولت إلى شخص يحمل المسطرة والأدوات بعد أن كنت مجرد حِرفي، لأن هذه لم تكن مهنتي. ثم حضر المسؤول البريطاني ولم يحتمل أن يرى رجلًا أبيض يقوم بالأعمال اليدوية، وأخبر مدير شركتنا بذلك. تغيرت مهمتي في اليوم التالي، وعينت مشرفًا على صب الأعمدة. كنت على معرفة بسيطة بهذا العمل. لقد أشرفت على «العمال غير المهرة»... العمال الفارسيين غير المهرة. وهنا، اكتشفت المشهد الرهيب للظروف التي يعيش فيها العامل الإيراني تحت النظام الكولونيالي البريطاني. لقد أصبحت اشتراكيًا في هذا البلد في الواقع. فقد رأيت الناس يموتون من الجوع. وهنا رأيت شخصًا يستلم أربعة أرغفة من الخبز وكيس شاي. وكان هذا هو راتبه. وهنا رأيت الناس يحتضرون وهم ملقون في الشوارع. وهنا رأيت الذل، الذي لا يشعر به الرجل الأبيض. فهو يتنقل بمفرده، وليس هناك أي اختلاط بالآخرين. إن هذه أمور تستحق التفكير المستفيض بمشاكل العالم وبأنفسنا.[١٥] (أبرزنا المواضع التي نشدد عليها بالخط المائل)

ومع ذلك، كان الرجل الأبيض نفسه هو من ساعد المبعوثين الصهيونيين على التأقلم مع الجماعات الإثنية الأخرى في الموقع. فعلى سبيل المثال، يصف أحد العمال حادثة نعت فيها بـ«الفلسطيني اللعين»، ويروي آخر قصة نزاع نشب مع أحد رؤساء العمال الهنود، حيث سخر من العمال اليهود الأوروبيين ووصفهم بالمغرورين. ويلاحظ الرجلان أن الإنجليز

كانوا يقفون في صفهم ويساعدونهم. ويشير حاي يسَّخاروف إلى أنه، كيهودي، طالب بظروف عمل تعادل تلك التي يحصل عليها الرجال الإنجليز. وقد حصل عليها.[١٦]

كما يشاهد المرء هذا التناقض في الموقف تجاه «المكان» وتعريفه. وقد كان معظم المبعوثين الصهيونيين يستخدمون كلمة «مستعمرة» («كولونيا»، وليس «موشافا») بصورة صريحة ودون حرج.[١٧] وحسبما جاء على لسان مبعوث اسمه فلون، مثلًا: «إذا أردنا أن ننشئ مستعمرة يهودية هنا، فليس لنا إلا أن نتقدم وننشئها». ويضيف يسَّخاروف أن بعض الناس «ينظرون بارتياب إلى مستعمرتنا».[١٨] كما استخدم ليبرمان مصطلحات مماثلة: «أفترض أن أساسًا مناسبًا كان متوفرًا لإقامة هذه المستعمرة». وعبر كيبِنز عن معارضته لهذه الأفكار بقوله: «أنا أرفض الاتجاه الذي يسير فيه هذا الحوار... [علينا أن] نتحدث عن مهمة قومية. فالمستعمرة تفوح منها رائحة الكولونيالية».[١٩]

لقد وضع التحذير الذي أطلقه كيبِنز النقاش في سياقه السياسي، مما أجبر المشاركين في هذا الحوار على إعادة النظر في مفاهيمهم وفي المواقف التي تبنوها تجاه الواقع الذي كانوا يمثلونه، على نحو أكثر حدة. وقد استبعد التعليق الذي أورده كيبِنز من المحاضر التي أرسلت في وقت لاحق إلى لجنة أعمال اتحاد نقابات العمال (الهستدروت) في تل أبيب، حسبما جاء في الرد التوضيحي الذي قدمه فنكيلشتاين: «أولئك الذين استخدموا كلمة 'مستعمرة' ليسوا إمبرياليين، وليست هناك حاجة لاستخدام كلمات مزعجة». ويبين كيبِنز، الذي سره أن يرى ردة فعل فنكيلشتاين، الأسباب التي تبين أن عبدان ليست بمستعمرة. ومع ذلك، فالتوضيح الذي جاء به كيبِنز يعزز، دون أن يقوض، النظرة إلى عبدان باعتبارها مشروعًا استعماريًا: «في أرض إسرائيل قنصل إنجليزي ينفذ الأعمال الثقافية والبروباغاندا البريطانية. القيود مفروضة علينا».[٢٠] وبعبارة أخرى، لا ينكر كيبِنز الطاقة الكولونيالية التي يكفلها وجود المجموعة في عبدان، بل توحي الملاحظة التي أدلى بها بأنه إن لم تتجسد هذه الطاقة على أرض الواقع، فمردّ ذلك إلى الافتقار إلى القدرات وليس الافتقار إلى الرغبة. وما يردع كيبِنز عن تعريف عبدان كمستعمرة يهودية يكمن في القيود الرسمية المتصلة بالعمل الثقافي، بالمقارنة مع النشاط الذي يؤديه القنصل الإنجليزي في فلسطين. وفي حوار

آخر عقد قبل ذلك بنحو خمسة أشهر، عارض كيينز، مرة أخرى، استخدام التصنيفات الكولونيالية واستعرض تصنيفات بديلة عنها: «لقد كنت عضوا في الكتيبة الأولى التي حضرت إلى عبدان قبل نحو ثلاث سنوات. ولذلك، فأنا في موقع يمكنني من رؤية المسار الذي تطورت فيه الأحداث منذ بداية المشروع حتى الآن... وبما أننا نتحدث عن مكان في الخارج، أود أن أقول [إن هذا المكان عبارة عن] عملية من نوع «الموشافا». فنحن في عبدان نشكل نوعًا من أنواع «الموشافا».[21]

يشير تحييد مصطلح «المستعمرة» وغسله باستخدام المصطلح العبري «موشافا»، بصورة غير مباشرة، إلى السياق الكولونيالي الذي يندرج فيه الخطاب. فمن وجهة نظر كيينز، يبدو أن عبدان كانت عبارة عن مشروع استيطاني صهيوني في حيز لم يكن له حدود ولا تعريفات إقليمية. ومع ذلك، فإن ما يجعل هذه النظرة المكانية ممكنة يعود في جانب كبير منه إلى المظلة الكولونيالية التي أنشأت حيزًا مفتوحًا لا حدود له، في الوقت ذاته الذي كان فيه وجود المجموعة في المنطقة (سواء سمي مستعمرة أم «موشافا») يدور في حيز متغاير (هيتروتوبي)، بمعنى حيز مادي خارج المكان، إذا جاز التعبير. وحتى لو جرى تسويغ إطار التواجد في هذه المنطقة من زاوية المهمة القومية (حيث يقول أحدهم: «هذا هو الظهر الأول لشعب أرض إسرائيل في مهمة لصالح الأمة»)، فما ينبغي التأكيد عليه هو أن تحقيق الأهداف الصهيونية بات ممكنًا ضمن حيز غزته قوة كولونيالية («القيود مفروضة علينا»).[22]

ويظهر الالتباس الذي وقع فيه المبعوثون والغموض الذي ساورهم بشأن مسألة الحيز وطرق تعريفه في الجدل الذي دار حول دور مجلس العمال الذي أسس في عبدان. فقد تناول أحد النقاشات في المواضيع التي تطرق إليها مسألة «ما الدور الذي يضطلع به مجلس العمال في عبدان؟»، «هل هو مجلس عمال بالمفهوم الذي نعرفه في «الييشوف» (المجتمع اليهودي في فلسطين) (مثل مجالس العمال في العفولة أو طبريا أو القدس وتل أبيب)، أم هل يؤدي وظيفة لجنة العمال؟». وفي هذا السياق، قال أحد المبعوثين لممثلي اتحاد نقابات العمال (الهستدروت)، الذين حضروا خصيصًا للمشاركة في هذا الاجتماع: «عليكم أن تفهموا أن قضيتنا فريدة، إنها فريدة في نوعها». ومع ذلك، لم يقبل المسؤولون من تل أبيب بهذا

التحفظ.[23] فحتى تلك اللحظة، لم يعترف نص القرار الذي كان سيصدر بشأن تأسيس مجلس عمال عن مقر اتحاد نقابات العمال في تل أبيب بالحدود. نص هذا القرار على أن «المجلس سوف يعمل بمثابة ممثل عن العمال المحليين أمام «سوليل بونيه». كما جاء في متن القرار أن «المجلس سوف يعمل كذلك بمثابة ممثل عن العمال المحليين أمام لجنة أعمال الهستدروت [اتحاد نقابات العمال] والمؤسسات الأخرى التابعة للاتحاد، والمؤسسات الاستيطانية في فلسطين».[24]

وحسبما ما جاء في هذه الوثيقة، «سوف يطلب إلى لجنة أعمال الهستدروت أن تشترط طرق الاختبار والمؤهلات التي يجب توفرها في المرشحين للعمل في عبدان، والذين ينبغي أن يظهروا مستوى مُرضيًا من الولاء لأرض إسرائيل وللغة وللأصول الاجتماعية والثقافية التي يرعاها الهستدروت. وسوف تصادق [لجنة العمل] أيضًا على هيئة مفوضة تتولى دراسة مدى ملاءمة المرشحين للعمل بناءً على ما إذا كانوا يستوفون الشروط الخاصة، من الناحيتين الاجتماعية والمهنية. وهذا يشمل تأسيس إدارة فعالة تقوم على تحديد مواصفاتهم المهنية ومدى ملاءمة العمال الذين يرسلون إلى هذا العمل».[25]

ويعكس المستوى المتقدم للتوتر، الذي يبدو للعيان من محاضر الاجتماعات التي عقدت مع ممثلي لجنة العمل حول مسألة إنشاء مجلس العمال، الوعي المنقسم الذي أبداه أعضاء مجموعة شركة «سوليل بونيه» في الموقع الكولونيالي. وقد برزت هذه «الشخصية المنقسمة» إلى الوجود بسبب طمس الحدود القائمة بين النموذج القومي الصهيوني والنموذج الكولونيالي (بطابعه المزدوج) والذي كان هؤلاء الممثلون يعملون في إطاره. كما يعود السبب في ذلك إلى محددات الزمان والمكان المختلفة في عبدان عما كانوا معتادين عليه في فلسطين. وقد سعى المبعوثون إلى نيل الاستقلال الذاتي في القرارات التي يتخذونها من أجل التخفيف من حدة هذا التوتر.

كما تتجسد الاختلافات، التي وسمت مفهوم المبعوثين للحيز، في الطريقة التي كانوا ينظرون بها إلى بعثتهم والأهداف المتوخاة منها، بالإضافة إلى ما كانوا يفكرون به بشأن نوعية الأعضاء في مجموعتهم. وعلى نقيض الفكرة التي تقول بأن الكولونيالية والقومية

تتحدثان بصوت واحد، فنحن لا نجد نقطة انطلاق متساوقة وموحدة يجمع عليها هؤلاء المبعوثون. فالذاتية الصهيونية المستقلة تتحلل إلى «أجزاء» – إلى جماعات ومتحدثين – مما يحول دون تشكيل مركز جذب واحد تجاه «الآخر»، الذات الكولونيالية. وفي ضوء هذا المفهوم، لا يتكفل التعريف الذي يسوقه المبعوثون ونزعتهم الانعزالية عن الآخر من خلال سياسة الاختلاف (التي نتطرق إليها على وجه الإسهاب في الجزئية التالية) بإنتاج تعريف واحد متماسك لأنفسهم، وإنما يفضي إلى إنتاج هويات مشتتة ومتعددة.
ومن بين الجوانب الملفتة التي رشحت عنها هذه النقاشات، وهو جانب يعكس هذه الظاهرة، التوتر الذي برز بين المهمة الصهيونية والمهمة الاقتصادية. فحسبما أوجز أحد المبعوثين هذا الأمر:

> هناك الكثير من الكلام اللطيف حول إرسال الناس إلى الشرق بغية تعزيز النفوذ، ولكن عندما يتعلق الأمر بالحسابات البسيطة، فإن الحسبة تتعلق بعدد كبير من الناس، وبالتالي يكون لهذه الحسبة علاقة بحجم الأموال التي يمكن تأمينها. وتجتمع قوتان مع بعضهما هنا – فمن جهة، يبدي الهستدروت و«الييشوف» [المجتمع اليهودي في فلسطين] الاهتمام بإرسال موارد بشرية منتقاة من أجل تمثيلها على الوجه اللائق في الشرق. ومن الجهة الأخرى، لا تلقي شركة «سوليل بونيه» بالًا لهذا التوجه ولهذه المشكلة وللمنهجية التي نتبناها. فليس هناك من رابط أيديولوجي بين «سوليل بونيه» ولجنة العمل، ولا حتى رابط تنظيمي بينهما، والعامل الرئيسي هو مسألة المال.[٢٦]

ويهيئ هذا التوتر الجو المناسب لولادة حيز آني يستوعب وجود التسويغات الكولونيالية الاقتصادية والصهيونية السياسية لتواجد المجموعة في المنطقة. وكانت شركة «سوليل بونيه» تطبق مسارًا مشابهًا في عملها خلال العقد السادس من القرن الماضي، حيث أطلقت عملياتها في أفريقيا تحت جملة من الذرائع الاقتصادية والإنسانية، في الوقت الذي كان فيه

البعد المهيمن من وراء وجودها في هذه القارة يكمن في وضعها كواسطة سياسية تتولى تنفيذ العمليات السرية التي ترعاها الدولة. ومع ذلك، ينطوي التوتر الذي ساد بين «الصهيوني» و«الاقتصادي» في عبدان على معنى أعمق. فما يثبته هذا التوتر هو أن الأهداف الأصلية التي كانت كتيبة العمال تسعى إلى إنجازها اتسمت بالضبابية والغموض. ثانيًا، لم يجر تحديد جميع الأهداف التي دعت الكتيبة إلى مواصلة البقاء في هذه المنطقة لتحقيقها سلفًا. وقد استوعب أعضاء المجموعة بعض هذه الأهداف بصورة مستقلة. ثالثًا، حتى لو كانت بعض الأهداف محددة سلفًا، فقد طرأ تغير عليها خلال فترة مكوث المجموعة في المنطقة. رابعًا، لم يكن جميع العمال اليهود يملكون معلومات متطابقة حول أهداف المشروع. وقد ولدت هذه الأهداف، بعدما أمست معروفة للجميع، صراعًا شرسًا بين أعضاء المجموعة. ويرد وصف لهذا الوضع على لسان أحد أعضاء المجموعة:

> أعتقد أن شركة «سوليل بونيه» لم تأت إلى هنا بدافع الإيثار. فقد كانت لديها النية الواضحة والمسبقة حول السبب الذي حدا بها إلى التواجد هنا. وبعدما جاء العرض من الشركة، فلا بد أن العديد من الاجتماعات عقدت لمناقشة ما إذا ينبغي قبول هذا العرض لأسباب اقتصادية أو لغاية أخرى. وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد من أنهم أمعنوا النظر في ذلك الوقت في ماهية المواد التي كانوا يرسلونها إلى هنا وفي طبيعة المهمة التي ستضطلع بها. وأنا أرى أنه من الغريب أن نتجادل حول مدى نفوذنا الآن، لأن الأوان قد فات على تصويب هذا الوضع. فهو نتيجة لخطأ ارتكب في وقته. هذا هو الوضع اليوم لسوء الحظ... فلدينا هنا مهاجرون جدد ويهود عاديون ممن حضروا إلى هنا ومعهم حسبة رياضية، لقد جاؤوا إلى هنا لغاية اقتصادية محضة. لقد بات تركيز هذه المادة اليوم وأن يتحولوا إلى مستعمرة تضطلع بدور بارز أمرًا صعبًا في هذا اليوم.[٢٧]

وبذلك، يشير هذا المتحدث إلى الاختلاف الذي ظهر بين أولئك الذين كانوا يتمتعون بوعي صهيوني رائد وأولئك الذين كانوا «مهاجرين جددًا» أو «يهودًا عاديين». ويعزز حاي

يسَّخاروف هذا التوجه ويؤكده: «لم نكن ننظر إلى أنفسنا باعتبارنا ممثلين اقتصاديين وفنيين لاتحاد عام لنقابات العمال، بل ممثلين عن الحركة الرائدة للشعب اليهودي في الأرض وفي الشتات. فبخلاف ذلك، فليس لنا الحق في أن نتواجد هنا».[٢٨] ومع ذلك، يتصدى مبعوث آخر لهذا المفهوم، ولا سيما للنظرة الضمنية التي يرى بها أن المؤسسات المعنية بالأراضي-الاستيطان اعترفت بالقدرة الصهيونية الكامنة في عبدان حتى قبل أن تنطلق المجموعة في رحلتها إليها:

> أشعر بأنني مضطر إلى القول إن الدهشة تتملكني بسبب الإحجام عن إثارة مسألة وجود مهمة خاصة، فلو كان هذا المكان يحتل أهمية بالغة بالنسبة إلينا من وجهة نظر قومية، وإذا كان ينبغي للمادة [الإنسانية] أن تمثل الهستدروت على نحو لائق، فأين كان الهستدروت على مدى الشهور الثمانية والعشرين المنصرمة؟
> لقد كنتم على علم بشأن المادة التي كنتم ترسلونها إلى هنا، وكنتم على معرفة بالمهام الذي يمكن أن تفرض عليكم، فلماذا التزمتم جانب الصمت طيلة هذه المدة؟ ... لقد كان هناك الكثير من الأعمال التي يراد إنجازها في كل مجال. فلو كنتم قد شهدتم تقديم الأطفال اليهود في عبدان، كم كان الأمر يبعث السرور في النفس عندما تسمع أصوات أرض إسرائيل تصدح بها حناجر الأطفال في عبدان ـ ولكن في هذا الأمر أيضًا، وكما هو الحال في كل شيء آخر، لم يجر استغلال الإمكانيات المتاحة. عليكم أن تقدموا الإجابة. فأنتم من يتحمل المسؤولية وأنتم من ينحى عليكم باللائمة. لقد تجاهلتم مجموعة كبيرة من العمال على مدى هذه الفترة الطويلة.[٢٩]

وقد وجهت أصابع الاتهام إلى ممثلي لجنة العمل في عبدان. وكان يقصد بـ«الصمت» المشار إليه الضبابية والغموض، وغياب توجه محدد والسياقات المتعددة التي انطوى عليها التواجد في هذه المنطقة. وفضلًا عن التوتر الذي اندلع بين الجوانب الصهيونية والاقتصادية التي شملتها هذه البعثة، يؤكد النقاش على أن العديد من المهام التي نفذتها كتيبة العمال لم تكن

مقررة سلفًا، وإنما تحددت بعد أن وصلت مجموعة العمال إلى منطقة عبدان وأرست قواعد وجودها فيها، أو أن المبعوثين لم يكونوا على علم بتلك المهام قبل انطلاق المجموعة في رحلتها. وقد كان يسخاروف صريحًا في هذا الشأن:

> كان من دواعي سروري أن أسمع أن النشاط الذي كان سائدًا في مجتمع عبدان (وأنا أسمع ذلك الآن للمرة الأولى) في أوساط الشباب والبالغين هو مصدر القلق الرئيسي الذي يساور الممثلين العموميين. وهنا أمر بسيط واحد ينبغي لي أن أصوبه: أن ذلك النشاط استهل بناءً على مبادرة ممثلي شركة «سوليل بونيه» هنا، [ولكن] ... كان ذلك ينفذ وحتى فترة ليست بعيدة دون دعم من المؤسسات التي يتبع العمال إليها، وإنما عن طريق توظيف أعضاء المجموعة، بناءً على العلاقات الشخصية مع ممثلي شركة «سوليل بونيه».[٣٠]

وقد أفضى «الغموض» الذي اكتنف الأهداف التي وقفت وراء الانتقال إلى هذه المنطقة، حسبما فهمه المبعوثون، إلى قيام وضع كان يمكن أن يكون فيه بعض من وقع عليهم الاختيار للعمل في المشروع مؤهلين من الناحية الفنية، بيد أنهم كانوا يفتقرون إلى الأدوات التي تمكنهم من تنفيذ النشاط الصهيوني المناسب. ولذلك، فهم لم يكونوا بمثابة «الخامة البشرية الجيدة». وحسبما جاء على لسان أحدهم، «يتفق الجميع معي على أنه يتعين علينا أن نزرع مجموعة متماسكة من العمال العبرانيين هنا، بحيث يتحلون بالمسؤولية اليهودية والصهيونية... لقد سمعت... أن الافتراض يسود بأن الصعوبات برزت بسبب المادة البشرية، التي لا تتناسب مع المهمة التي أوكلت إليها. وقد سبق أن قلت إن لومًا ما ينحى بوجه من الوجوه على «سوليل بونيه» بسبب إرسال أناس غير مناسبين إلى هذا المكان، ولكن هذا اللوم ليس قائمًا بالفعل – كما لو أنها [«سوليل بونيه»] اختارت أناسًا من هذا النوع عن قصد».[٣١] ووقف مبعوث آخر على المشكلة التي تسببت بها «هذه المادة البشرية»: كانت هناك «عناصر مناهضة للصهيونية ومناهضة للهستدروت شكلت عامل تدخل في

الحياة العادية إلى حد لا يستهان به. وقد اضطرت المجموعة التي شاركت في تعليم أطفال اليهود المقيمين في هذا المكان وفي المنطقة المحيطة به إلى الطلب من إدارة شركة «سوليل بونيه» إبعاد عدد قليل من الأعضاء عن المكان بسبب الاضطرابات الخطيرة التي تولدت عن هذا النشاط المهم».[٣٢]

وأثار النقاش الذي دار حول نوعية «المادة البشرية» موضوعًا آخر ذا صلة، وهو أن بعض العمال قد حطوا رحالهم لتوهم في فلسطين بعد أن قدموا من أوروبا ولم يستوعبوا الفرق بين «الشتات» و«الوطن» بعد. وحسب الملاحظة التي ساقها أحدهم، «انضم العديد من الأشخاص الموجودين اليوم في عبدان إلى عضوية الهستدروت في اليوم الذي غادروا فيه إلى عبدان، وقد وصل الكثير من هؤلاء للتو إلى البلاد وليس لهم ارتباط بها، وتمثل عبدان في نظرهم نقطة العودة إلى الشتات».[٣٣] وبعبارة أخرى، يبدو أن هذا المبعوث يلمح إلى أن وجود القادمين الجدد في عبدان لم يكن يشكل نقطة جذب صهيونية مناسبة تجاه اليهود المحليين لأن «عقلية الشتات» ما زالت محفورة في أذهانهم. والأسوأ من ذلك أن المهاجرين «الجدد» لم يتجذروا بما فيه الكفاية بعد في أرض إسرائيل، وكانوا يميلون بقوة إلى العودة إلى شتاتهم. ولذلك، فإن أي أثر سيتركونه على السكان المحليين (اليهود العرب) سيكون سلبيًا. ويفسر شماريا غوطمان ذلك بقوله:

> لقد جلب هؤلاء الأشخاص عقلية الشتات معهم إلى هذا المكان. ... إن المادة البشرية ليست معزولة عن أي أمر يتعلق باليهودية، بل عن أي أمر له علاقة بالصهيونية كذلك. تتألف العامة هنا من عناصر مختلفة. هناك بعض الأشخاص هنا ممن لا تفرز أرض إسرائيل أي أثر عليهم، وهم يختلطون هنا مع المجموعة بأسرها. ولذلك، نحن لا نعلم في بعض الأحيان ما إذا كنا جزءًا من جمهور أرض إسرائيل أو من الأشخاص الذين نزلوا من القارب لتوهم. علينا أن نعزز الروابط مع الهستدروت، وعلينا أن نولي عناية خاصة للعامة على نحو يفوق عنايتنا بهم في الوطن لأن صعوبات جمة تواجهنا هنا.[٣٤]

وقد أسلمت الرواية التاريخية الصهيونية تاريخ الطوائف اليهودية الفردية والمنعزلة والأقاليم المختلفة التي تكشف فيها تاريخها للنسيان عن طريق تصنيف «الشتات» باعتباره فئة فوقية قائمة بذاتها. فقد رفض الشتات وجرى تشخيصه كما لو كان فترة يعتريها الخلل والعيب، وفترة انتقالية مظلمة دون سيادة سياسية، ينبغي لذلك نسيانها (غياب الذاكرة التاريخية). وبناءً على ذلك، عمل النموذج الفوقي لرفض الشتات الوعي الذاتي لدى اليهود الإسرائيليين وشكل نظرتهم إلى التاريخ، وبالتالي ذاكرتهم الجمعية (Raz-Karkotzkin 1993: 23).[٣٥]

وتعمل حالة عبدان على تقويض الوضع المهيمن الذي تكتسبه أطروحة «رفض الشتات». فصلاحية هذه الأطروحة في علم التأريخ الصهيوني تنطوي على تمييز ثنائي واضح بين الشتات وأرض إسرائيل. ومع ذلك، فقد اكتنف الغموض هذا التمييز في المواضع التي كان ينظر فيها إلى «الشتات» باعتباره مفهومًا مخترعًا وتصنيفًا من تصانيف الخطاب. فعلى سبيل المثال، لم يكن بعض من قدموا إلى أرض إسرائيل يُعتَبَرون قادمين من هذه الأرض إلا من زاوية خضوعهم لتعميد سريع كان يرمي إلى ترسيخ انتمائهم للاستيطان اليهودي في فلسطين. وحسب الملاحظة التي أدلى بها أحد المتحدثين، «وصل بعض الناس هنا إلى الأرض كلاجئين وواصلوا سيرهم إلى عبدان على الفور من القارب».[٣٦] وبعبارة أخرى، كان هناك بعض المبعوثين الذين وصلوا من «الشتات»، وجرت «المصادقة عليهم باعتبارهم سكانًا أصلانيين»، ومن ثم عادوا إلى الشتات كمبعوثين. وبوصفهم كذلك، كان هؤلاء المبعوثون ينظرون إلى وجودهم في عبدان وهم يعملون في البعثة الصهيونية باعتباره «رفضًا للشتات». ومع ذلك، كان وجودهم في عبدان يشكل تهديدًا للتمييز الأخلاقي الأساسي بين الوطن والشتات. وتؤكد تجربة عبدان، مع الظروف المميزة التي وسمتها، على الميوعة والطبيعة المتحولة لهذه التصنيفات، وعملية الانضباط القومية- الثقافية التي يخضع لها المقيمون هناك. وكانت عبدان، التي شكلت ساحة اجتمع فيها الشتات مع «أرض إسرائيل» في الوقت نفسه، بمثابة موضوع ينطوي على الرفض والرغبة والجذب والتهديد في آنٍ معًا. وكان من الممكن أن يتسبب التهديد المحتمل الذي كان متأصلًا في طابع الشتات

الذي اتسمت به عبدان في زعزعة هوية المبعوثين، الذين كان بعضهم «إسرائيليين» في جانب و«أبناء شتات» في جانب آخر. ولذلك، يقول إسحق فنكلستاين (عيلام):

> ليس من دواعي سرور المرء أن يلعب دور المنفي، ولكن هذا الأمر قد يعود بالفائدة على فلسطين وعلى اسم فلسطين اليهودية. ومع أنه لا يجري العمل في هذه الآونة على حل بعض الأمور المهمة، فسوف تظهر النتائج مع مرور الوقت. فمثلًا، يكتنفنا خطر الضعف الروحي عندما نبتعد عن أرض الوطن، كما يعترينا خطر تراجع التواصل مع الناس في فلسطين. وعلى الرغم من كل ذلك، علينا أن نولي انتباهنا لما يجري إنجازه هنا، لأن هذه البعثة هي بعثة الهستدروت و«اليِيشوف».[٣٧]

لقد تسبب إضفاء الغموض على التمييز بين فلسطين والشتات – بين المبعوثين الصهيونيين أنفسهم والمبعوثين الذين انزرعت عقلية الغيتوهات في أذهانهم – بطمس مواضيع التبشير. فقد باتت «المهمة الحضارية» التي وجهت نحو اليهود العرب تستهدف الآن المبعوثين أنفسهم، بمعنى أولئك الذين كانوا يمثلون الشتات. وحسبما جاء على لسان أحد مبعوثي شركة «سوليل بونيه» إلى البحرين، كان لا بد من هذا الأمر لأنه «[مما يبعث على الحزن في النفس] أن أحدًا لا يتفحص المستوى الثقافي [عند المبعوثين] بعد أن يغادروا فلسطين بعين الدقة».[٣٨] وما طفا على السطح كان عبارة عن الحاجة إلى مراكمة المبعوثين على أمل أن يكونوا مناسبين لإنجاز المهمة التي أرسلوا فيها. وعلاوةً على ذلك، كان من الصعب تعميم فكرة إرسال الناس إلى أوروبا على نحو مشابه لأن النجاح لم يكن من نصيب المساعي التي بذلت لإعداد «مادة جيدة لعمل المبعوثين» في عبدان. وحسبما بينه أحد المبعوثين، «ما من شك في أنه لو قدر لنا أن يظهر العمال العبرانيون من أرض إسرائيل من الشتات، لكان ذلك حلمًا جميلًا. ولكن مع بروز مشكلة عبدان على الأجندة ومع التفوه بأقوال فظيعة عنها في فلسطين، لم يعد من الممكن التحدث عن أوروبا».[٣٩]
كما يشرح شماريا غوطمان، وهو أحد العمال في الكتيبة التابعة لشركة «سوليل بونيه»، بأن

المادة البشرية التي تنحدر من الشتات لم تكن على قدر كافٍ من الجودة: «لا أعتقد بأنه ينبغي أن يكون كل واحد صفوة الصفوة من العامة، ولكن يجب أن تتوفر نسبة مئوية معينة من الأشخاص الذي يعدون مناسبين لهذه المهام في الخارج، كما هو الحال في كل مشروع ريادي. كان يبدو أن كل شيء [في عبدان] كان ينجز على هدي منظور حسابي، ويبدو أن «سوليل بونيه» لم تأخذ جميع المهام الضرورية في عين الاعتبار».[٤٠] ويبين كابليوم في مناسبة أخرى أن:

> النشاط التعليمي في أوساط الأطفال والشباب [كان ضروريًا] في هذا المكان، ناهيك عن النشاط التثقيفي بين صفوف اليهود هناك وفي المنطقة المحيطة به. ومع ذلك، لم يكن بالإمكان تنفيذ هذا النشاط على الوجه المطلوب لأنه تم إرسال المادة البشرية إلى العمل في عبدان. فقد استهل بعض الأشخاص، وهم كثر، عضويتهم في الهستدروت في اليوم الذي غادروا فيه إلى عبدان... كما اشتكى الناس إلى الحاخامات بأن الأطفال كانوا «يسرقون» وأنهم كانوا منحرفين. كما كان الاتحاد «الأغوداه» [الأشكنازي المتشدد]، الذي لم نسمع أنه موجود في طهران مطلقًا، يتدخل في هذا الأمر.[٤١]

ويضيف كيبنز ملاحظاته في هذا المقام أيضًا:

> لم يكن يسمح لـ«سوليل بونيه» باختيار المادة البشرية التي كانت ترسل إلى عبدان، وكانت مجبرة على استيعاب ما كان في وسعها أن تجده. والنتيجة أننا نرى اليوم وفرة من الأشخاص الذين جاؤوا من الشارع... أشخاص وصلوا لتوهم إلى البلاد... صحيح أنه ينبغي لنا أن نتذكر أن كل يهودي يملك الحق في العمل، ولكن هنا، في هذا المكان، الذي يوفر لنا مكانًا لغزو العمل خارج حدود الوطن، تقتضي الضرورة إرسال أشخاص يملكون القدرة على تمثيلنا، وليس أولئك الذين لا يملكون القدرة على ذلك.[٤٢]

وفضلًا عما تقدم، كان الحديث يدور عن عناصر غير مرغوبة: «أنا لا أتحدث عن المشتغلين بالكسور والمراجعين والبسطاء الذين لا يحسنون عمل شيء ممن لا يفكرون في أي شيء آخر إلى جانب عملهم وليس لهم اهتمام بما سواه. أستطيع أن أخبركم عن الأشخاص الذين قالوا، في أكثر من مرة: لقد هربنا من الأرض ووجدنا ملاذنا في عبدان...! وقد طلبنا إلى «سوليل بونيه» إبعاد هذه العناصر، ولكن هذا الأمر لم يحصل».[٤٣]

لقد دأبت النقاشات النظرية والعملية التي تدور في سياقات كولونيالية متباينة على دراسة الطريقة التي تنتهجها التصنيفات الكولونيالية في تشكيل مواضيع الوسطاء الحضاريين. وقد تحول هذا المنظور، على مدى السنوات القليلة الماضية، نحو خلخلة السمة «البيضاء» و«الأوروبية» التي يتسم بها الغرب. وقد سعينا، في هذا المقام، إلى قلب وجهة النظر هذه. فقد كانت المواضيع التي تخضع للتحليل تتمثل في المبعوثين الحضاريين أنفسهم، ممن شاركوا في تأسيس هويتهم التي ثبت أنها تتسم بالميوعة وبالتطور في ضوء المواضيع التي تناولتهم بالنقاش (انظر، مثلًا، Stoler 1995). وهذا التحول ممكن لجملة من الأسباب، منها أن مشروع عبدان صمم على أساس نموذج فلسطين الذي يقوم على «الاستيطان النموذجي» وكان يجمع ما بين الديانة والقومية والكولونيالية (مثل المبشرين البروتستانت، مثلًا). ومع ذلك، كان مشروع عبدان، الذي كان يقع خارج «أرض إسرائيل»، يفتقد الإشارة إلى قداسة هذه الأرض، ويفتقر بالتالي إلى المشروعية الدينية والقومية المتأصلة، أي المستوطنات النموذجية المقامة في فلسطين. ولذلك، كان يلزم تجسيد هذا البعد «النموذجي» في الأشخاص المشاركين في هذا المشروع من أجل دمج عبدان في سلسلة من المشاريع الاستيطانية التي تحظى بالاعتراف والتأكد من أنه يشكل قاعدة تيسر تحقيق الأهداف الصهيونية. وتحول المبعوثون من مواضيع في الخطاب القومي إلى ذوات سياسية، أي «مبعوثين» كان يفترض بهم أن يكونوا هم حملة القداسة المذكورة.

إن التركيز على المبعوثين الصهيونيين في عبدان ييسر لنا أن نزيل الحياد عن هويتهم وسلطتهم. وتعد هذه المنهجية منهجية تقليدية في دراسة العرق والتعريق والهوية. فعلى سبيل المثال، يبين لنا نوويل إيغناتيف (1995) (Noel Ignatiev) كيف انقلب الإيرلنديون الذين كان

ينظر إليهم في بادئ الأمر على أنهم «زنوج تحولوا من الداخل إلى الخارج» إلى «بيض» في الولايات المتحدة. وعلى هذا المنوال، يشرح دافيد رويديغر (1994) (David Roediger) كيف أن توحيد هوية البيض في الولايات المتحدة كان يتسم بالاجتزاء والانقطاع ويفتقر إلى الاستقرار. وبناءً على ذلك، كان لزامًا على الطليان، شأنهم شأن الإيرلنديين، أن يكافحوا من أجل إثبات أنفسهم باعتبارهم جزءًا «طبيعيًا» من العمالة البيضاء. ويقنعنا ألَستير بونيت (Alastair Bonnett) في افتراضه بأنه لا ينبغي للمرء أن يفترض وجود تماثل بين «سمة السواد» و«سمة البياض» لكي يقف على الطبيعة العابرة والغامضة لسمة البياض. وفي هذا السياق، تقترح غاياتري شاكرافورتي سبيفاك استخدامًا إستراتيجيًا للجوهرانية الوضعية لغايات سياسية (Spivak 1988; Spivak 1990: 93). فحسبما جاء على لسانها، «تتمثل الطريقة الوحيدة للعمل مع الوكالة الجمعية في تعليم نقد مستمر لهذه الوكالة الجمعية في الوقت نفسه... وينصب هذا النقد المستمر على ما لا يملك المرء القدرة على تحاشيه (1990: 93). وبذلك، ففي الوقت الذي يحتل فيه التأكيد على بناء «سمة السواد»، فمن الأهمية كذلك إضفاء سمة جوهرانية عليها من أجل النضالات السياسية في الوقت نفسه.

ويفترض بونيت أنه لا يمكن السؤال متى نتمسك بسمة السواد ومتى ننتقدها، وانه لا يمكن أن ننظمها وفق تشبيهها بمسألة البياض. وعوضًا عن ذلك، يقترح بونيت اعتماد «تفكيك إستراتيجي لسمة البياض»، بحيث يبين طريقة بنائها الاجتماعي والثقافي من جهة، ومن جهة أخرى لا يمحوها لمصلحة إظهار المجتمع في صورة مبسطة تتعامى عن الألوان (Bonnett 1997:213).

وبناءً على ذلك، نحن نسعى عن طريق القياس إلى إعادة السلطة الصهيونية إلى الأرض التي توالدت منها، وإلى تاريخها، وخلخلة سلطتها. وتتيح هذه الإستراتيجية المجال أمام إزالة الصفة الجوهرانية عن التصنيف المستقر في ظاهره للمبعوثين الصهاينة. ويمثل هذا الاستقرار، وبأثر رجعي، منتجًا لمعرفة زائفة تقصي هؤلاء المبعوثين من السياق الاجتماعي وتضعهم خارج التاريخ والجغرافيا (Bonnett 1997). ويكمن الهدف من هذا التفكيك في بيان أن ما يمكن فهمه بأثر ارتجاعي على أنه تصنيف مغلق كان في حينه تصنيفًا متعددًا

ومفتوحًا ويفتقد الثقة في نفسه، ولا سيما عند مواجهته بهويات هجينة، من قبيل هوية «اليهود العرب».

في ذلك الوقت، استحوذ تصنيف اليهود العرب، الذي لم يبق له اليوم سوى وجود أدبي في الخطاب العام[٤٤] على المبعوثين، كما كانت معالجة هذا التصنيف نتاجًا لنموذجين استعرضناهما بالنقاش في ثنايا هذا الفصل: القومي والكولونيالي. لقد غدا يهود عربستان الآن ذواتًا إثنية ومرشحين محتملين للاندماج في المشروع الصهيوني.

«اليهودي يعرف أنه يهودي وأنه يختلف عن العربي»: الاستشراق اليهودي ومسألة «الاختلاف»

تتعامل الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا اللتان تدرسان الكولونيالية مع المساومة والبناء والبحث في «الاختلاف» الإثني والعرقي (Comaroff 1998). وحسب الملاحظة التي يراها هومي بابا، «تكشف ثقافة الغرب عن اختلافها وحدود نصها هناك، في الهامش الكولونيالي، وتنطوي ممارستها للسلطة على غموض يعد أحد أهم الإستراتيجيات الخطابية والمادية التي تسم القوة التمييزية»، كما يظهر مخزون من «المواقف المتضاربة التي تشكل الذات في الخطاب الكولونيالي» (Bhabha 1990: 71, 81). ويقول بابا إن «الاختلاف» ينتج الالتباس ويتسبب بتقويض سلطة الكولونيالي.

كان الوعي الصهيوني ينظر إلى اليهود العرب في سياقين نموذجيين مختلفين. فمن ناحية، كان ينظر إلى هؤلاء اليهود باعتبارهم عربًا، وبالتالي بوصفهم «آخر» غير أوروبا والصهيونية. ومن ناحية أخرى، كان ينظر إليهم على أنهم هم اليهود القدماء، وبالتالي فهم الأعيان السامية والمقدسة في الخطاب القومي-الديني الصهيوني.[٤٥] وقد أثارت هذه الثنائية نظرة مشوشة يطغى عليها التنازع للواقع القائم. فمن وجهة النظر الكولونيالية، كان ينظر إلى تدين اليهود العرب على أنه ضحل. ومن وجهة نظر قومية، كان ينظر إلى هذا

التدين باعتباره عتيقًا وأصيلًا. وحسبما سنبين في الفصل التالي، فقد شكل «التدين الحقيقي» علامة على مدى عمق الالتزام الصهيوني لدى اليهود العرب وعلى محو سمتهم العربية وطمسها. ففي هذا الإطار، شارك مبعوثو شركة «سوليل بونيه»، في الوقت عينه، في شرقنة اليهود العرب وفي خلق الاختلاف بينهم وبين العرب – وذلك من خلال إثبات أنفسهم باعتبارهم يهودًا غربيين. وهذا شاهد على غموض السلطة التي يشير إليها بابا وتآكلها.[٤٦]

ويقف المرء على عمق التماهي الاستشراقي مع الكولونيالية الأوروبية في الملاحظات التي ساقها إسحق غرونباوم، وهو عضو في المجلس التنفيذي للمنظمة الصهيونية العالمية، في الاجتماع الذي عقد مع ممثلي شركة «سوليل بونيه» في مقر الوكالة اليهودية في القدس، حيث قال إنه يوجد نوعان من السكان في فلسطين: «نحن اليهود شعب القرن العشرين في أوروبا، بينما السكان العرب لا يزالون يربضون في مستوى التنمية الذي كان سائدًا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر». وبما «أننا شعب أوروبا، تحدونا الرغبة في إقامة اقتصاد أوروبي هنا. ونحن نعتقد بأنه يتحتم على حكومة الانتداب أن تدير شؤونها بناءً على وجهة النظر التي ترى بأن فلسطين هي بلد أوروبي مثل إنجلترا أو الأقاليم الواقعة تحت هيمنتها»[٤٧]. ومع ذلك، وحسبما رأينا أعلاه، كان يُنظر إلى اليهود العرب بوصفهم يهودًا وعنصرًا أصيلًا في النموذج الصهيوني. وبذلك، لم يكونوا يعتبرون بمثابة «آخرين» غير أوروبا وإنما «دخلاء» قريبين من الصهيونية الأوروبية.

لا يقصي التصنيفان الكولونيالي والقومي بعضهما بعضًا. ففي السياق الهندي، ووفقًا لما ورد على لسان بارثا تشاتيرجي (Partha Chatterjee)، كانت التصنيفات التي يضعها المستشرقون تخضع لأيديولوجيا القومية من أجل الارتقاء بتمجيد الماضي القومي وأصله العتيق (Chatterjee 1986, 1993). والصهيونية أيضًا تشكل الإثنية ضمن إطار القومية الكولونيالية. وتسعى الصهيونية، في سبيل تشكيل مجتمع يهودي باعتباره أمة حديثة، إلى إعادة بناء «الجذور العضوية» لهذا المجتمع وأصله الأولاني وروايته الثيولوجية التي يتأسس عليها. وقد وفر اليهود العرب المشروعية القبلية والعتيقة للقومية اليهودية. فلذلك، مثلًا، عرفت الصهيونية اليمنيين بأنهم جزء من الأسباط العشرة التائهة وأنهم جزء لا يتجزأ

من استمرارية الأمة وديمومتها. وفي الوقت نفسه، وسمت الصهيونية هؤلاء اليمنيين باعتبارهم دونيين من الناحية الثقافية والدينية والقومية[48] (انظر، أيضًا، Pieterberg 1995).وللمرء أن ينظر إلى القبلية المتخيلة والتقاليد اليهودية العربية كتصنيف يتشكل منه الكل القومي الجمعي، كما يتشكل في مواجهته وعلى النقيض منه كذلك.

وتمسي مسألة اللقاء بين اليهود الأوروبيين واليهود معقدة في السياق الصهيوني، لأن هذا اللقاء الذي يخلق «الغيرية» لا ينتهي هناك، وإنما يسعى كذلك إلى توظيف «الآخر» بين صفوفه. فهنا وضع المبعوثون الأوروبيون في عبدان أنفسهم في مواجهة السكان المحليين «العرب» وحاولوا أن يعرفوهم باعتبارهم (العربي) «الآخر» مع أنه هو أيضًا (اليهودي، الصهيوني الطليعي) وأنه «واحد منا» في الوقت نفسه. وهنا بالضبط، في الفجوات القائمة بين التصنيفين، تقع سياسة «الاختلاف». ويكمن الأمر المثير للاهتمام في أن الصهيونية (مثلها مثل المشاريع الكولونيالية الأخرى) شكلت سياسة الانتماء وسياسة الاختلاف وتحدثت عبر عدد من الأصوات، وتراجعت مع ذلك، وفي الوقت ذاته، عن الاعتراف بالتناقض الثقافي الذي يعتري التشكيل الذي خلصت إليه وحاولت أن تطويه ضمن التمايزات الثنائية المغلقة. لقد كانت هذه حالة واضحة من الاستشراق، حيث عملت جماعة يهودية واحدة على شرقنة جماعة أخرى (للاطلاع على بواكير الدراسات التي تصدت للاستشراق اليهودي، انظر أيضًا: Shohat 1988; Khazzoom 2003; Raz-Krakotzkin 2001; Raz 1999).

لا يعتبر ما قام به اليهود الأوروبيون من شرقنة اليهود العرب دخيلاً على الصهيونية. فقد تصادفت بدايات هذا الفعل مع انعتاق اليهود في أوروبا، ووجد التعبير عنه في تحويل اليهود «الشرقيين» إلى «الآخرين» المنحدرين من أوروبا (وبالتالي إلى «غير الحديثين»). لقد صقلت اللقاءات مع اليهود العرب المواقف الاستشراقية التي ولدت في ظروف سادها الحكم الكولونيالي، وتجسدت هذه المواقف في العلاقات التي شكلت بفعل تصنيفات الشرق والغرب. ويبين لنا سعيد (Said) بأن الاستشراق إنما هو أسلوب فكري يقوم في أساسه على تمييز أنطولوجي ومعرفي بين «الشرق» و«الغرب» (في معظم الأوقات) (Said 1978). إن

الشرق ليس هناك ببساطة باعتباره منتجًا من منتجات الطبيعة؛ بل جرى اختراعه بإمعان على يد المبعوثين والمؤسسات والسياح والرحالة والكتاب والدبلوماسيين. وتجد هذه الاختراعات التعبير عنها في المفردات والبحوث الأكاديمية والصور والعقائد والأساليب الكولونيالية. وقد أخذت هذه العملية شكلًا إضافيًا في العالم اليهودي: الاستحواذ على التاريخ الشرقي وتحويله إلى جزء لا يتجزأ من التاريخ الأوروبي (Schroeter 1994).

وتبين التقارير التي كان مبعوثو شركة «سوليل بونيه» يرفعونها استخدامًا متميزًا للتصنيفات التي وضعها المستشرقون وأسقطها اليهود الأوروبيون على اليهود العرب. وقد خرج شاؤول مئيروف (أفيغور)، الذي أرسل في بعثة مسبقة إلى العراق، بانطباع واضح عن السكان اليهود المحليين، حيث يتحدث عن «اليهود الشرقيين الذي يتصفون بالجبن ويفكرون بشيء ويقولون شيئًا آخر». ويقول مئيروف: «بيني وبينك، وبينك وبين أولئك القادمين من أرض إسرائيل، قد توجد فرضية تقل دقتها أو تزيد. فهؤلاء الناس الشرقيون لن يلتزموا الهدوء، بل سيثور الجدل هناك. وفي نهاية المطاف، فإن فحوى حياتهم ما هو إلا جدل دائم» (Esther Meir 1993: 78). ويتبنى إينزو سيريني وجهة نظر مماثلة بشأن «المادة البشرية» غير الأوروبية:

> المادة ليست مادة أوروبية، بل هي مادة سرعان ما تصبح حماسية، وسرعان ما ينتابها اليأس أيضًا... وهي لا تملك القدرة على الاحتفاظ بسر، وهي لا تستطيع الوفاء بعهدها... هناك مياه عميقة الغور، ولكن هذه المياه ليست رديئة... ولكن هناك زبد فوق تلك المياه، وهذا الزبد سيء، وهو من النوع العربي- الشرقي... الاستيعاب من نوع مشرقي ضمن ثقافة لم تبرز إلى الوجود بعد أو تقع في الحضيض... يمكن تحويلهم إلى «بشر»، غير أننا لن نملك المقدرة على إنجاز تلك المهمة دون مساعدة من الشعب في الأرض.[٤٩] (أبرزنا المواضع التي نشدد عليها بالخط المائل).

ولو كانت الضرورة تقتضي تحويل الناس إلى «بشر»، فقد بات الاستخدام المتواتر لمصطلح

«مادة» (مثلما سنرى) مشروعًا. وفي هذا المضمار، يستعرض شماريا غوطمان، الذي رافق سيريني إلى العراق، أوصافًا زاخرة بالحياة على نحو خاص:

إنهم يمضون حياتهم كلها في المقاهي. وثقافة الأسرة معدومة هناك. ولا يتواجد الرجل مع زوجته وأولاده، وإنما يجلس في المقهى ويلعب الطاولة [النرد] أو الورق لساعات طوال... وفي كل زاوية هناك بيوت للدعارة ومعاقرة العَرَق [مشروب كحولي قوي]... وهناك نوادٍ للأغنياء، حيث ترتادها الأسر الميسورة. وهذه النوادي هي مركز وساطات التعارف والقيل والقال، ولكنهم إذا أرادوا أن يمضوا وقتًا ممتعًا – فهم يذهبون إلى المقهى... والمسرح لا ينم عن أي ثقافة. بل تتطور الموهبة حسب احتياجات النظارة... وهذه الثقافة هي في جلها ثقافة اليهود، إنها عبارة عن اندماج تام في الشرق.[٥٠] (أبرزنا المواضع التي نشدد عليها بالخط المائل).

ويعلق أرييه (ليبيل) أبراموفسكي، وهو عضو في كيبوتس «مِشمار هيام» (أفيك) والمبعوث المسؤول عن الهجرة وعمل مع يهوشوا غيفوني في العراق، على عجز السكان المحليين عن التوحد والعمل معًا بيد واحدة: «الرشاوى في كل مكان يقع عليه ناظرك... التخابر... تطلع رهيب إلى الأموال، يعوق بعضهم بعضًا، كذب حول أرض إسرائيل وحكايات زائفة عن الأشكنازيين السيئين، وما من إيمان بأي شيء، لا بالدين ولا بأي فكرة أخرى... وإنما بقوة المال فقط».[٥١]

ويفيد أرييه شيل، الذي حط رحاله في العراق في شهر تشرين الأول ١٩٤٣ متسترًا تحت اسم عامل في شركة «سوليل بونيه»: «يقال أنهم صهاينة... لا شيء من هذا يمت للصهيونية بصلة... وإنما هو نفاق رهيب في جله، سمات شرقية وسمات عربية في ذروة نمائها» (Tsimhoni 1989: 242). «اليهود هنا منحطون وعنيدون، ولكن على الرغم من كل شيء آخر هم يهود وبمقدورنا أن نجد الوسائل التي تكفل لنا التقارب معهم».[٥٢] وينقل لنا إفرايم شيلو (شولتز)، وهو ممثل لشركة «سوليل بونيه» ومبعوث لمنظمة «هموساد

لعلياه ب» («منظمة الهجرة الثانية») وحضر إلى طهران عبر عبدان، في تقرير نشره في العام ١٩٤٣: «ليهود فارس تاريخ حافل في الانحطاط والحقارة... فبالكاد أنجزوا أي قيمة ثقافية يستطيعون في ظلها التنعم بالدفء في خضم الظلمة التي تلف الخارج والنظام القمعي الذي شكل قدرهم على الدوام».[٥٣]

وتتراوح النقاشات الأخرى في نطاقها بين العقلية الشرقية والتكافل الصهيوني. فعلى سبيل المثال، أبرق أحد ممثلي الشركة في البحرين إلى الكيبوتس الذي كان يقيم فيه:

> نحن نتعامل مع يهود بلاد فارس وبابل، وهم يعانون – لسوء حظنا – من ضعف حقيقي في «العبرية»، والتنمية عندهم معدومة، وهم مثل الأطفال الأبرياء. ولكن على الرغم من الخراب المحيط في الأرجاء، هناك أيضًا أمور مثيرة للاهتمام ويهود مثيرون للاهتمام، ولا سيما من فارس ومدية، حيث يؤدون جميع أنواع الأعمال لنا وهم مضطهدون ويقبعون تحت نير الذل، بسبب جميع المتاعب التي تجشموها في منفاهم المظلم، والحاجة إلى كلمة تبعث على الراحة في نفوسهم. ودعونا نقول كلمة ثناء بحق أبنائنا من حركة العمل، حيث يعملون كل ما في وسعهم للتخفيف ولو قدرًا يسيرًا من معاناتهم، وهذا عمل شاق. هناك شرخ هائل بيننا، والعقلية مختلفة، ولكن يبدو أن المتاعب هي ذات المتاعب.[٥٤]

وقد سعى مبعوث آخر إلى الاستعانة بالعلوم بغية إيجاد حل لمشكلة يهود عبدان: «يمكننا بالعلم أن ننجح في إخراج الناس من الزوايا المعتمة إلى زوايا أكثر نورًا... ويكمن الأمر الرئيسي في تخليص هؤلاء الناس من المستنقع الشرقي الذي يغرقون فيه».[٥٥]
ويروي دوف أديف، وهو مبعوث آخر إلى عبدان، في رسالة بعثها إلى قرية الشباب في «بيت شيمش» أن عمال الكتيبة نجحوا بعد الجهود المضنية التي بذلوها في جمع ما يقرب من مائتي ولد من أجل تعليمهم اللغة العبرية و«تثقيفهم بهدف فتح عيونهم على الحياة في

الأرض». ويردف أديف بأن هذه المهمة لم تكن سهلة: «على المرء أن يعرف نوع اليهودي العربي- الفارسي وأن يكون على ألفة تامة معه لكي يضع يده على المعيار الذي يمكن به قياس مشروعنا».[٥٦] ويقول مبعوث آخر، كان أحد مؤسسي «حركة حالوتس» في عبدان عن الريبة في اليهود المحليين: «منذ البداية، لم يكن اليهود يعتقدون بأن مقصدنا الوحيد كان يرمي إلى تعليمهم العبرية. أن تعطي دون أن تتوقع الثمن أو الربح هو أمر لن يكون بمقدور اليهودي الشرقي استيعابه».[٥٧] أو، خذ مثلًا أحد العمال في شركة «سوليل بونيه» في عبدان، حيث كتب في نشرة الشركة:

حيث تمضي بتؤدة في طريقك في إحدى الأمسيات عبر الأزقة القذرة في البازار الفارسي، يلفت أطفال اليهود نظرك هنا وهناك، وهم يرتدون الأطمار والأسمال البالية، ويلتقون بك، أنت الشخص القادم من أرض إسرائيل والذي يحمل رمز بلدك، ويحيونك تحية تنبع من محياهم وقلوبهم. لقد علقوا آمالًا عريضة في قلوبهم على الجنود اليهود في الجيش البريطاني، ممن يخدمون في هذه المنطقة، وعلى عمال «سوليل بونيه» الذين يعملون لدى شركة النفط الإنجليزية-الإيرانية ويمضون العديد من أمسياتهم في تعليم أصغر الأطفال سنًا[٥٨] (أبرزنا المواضع التي نشدد عليها بالخط المائل).

كما وظف إينزو سيريني المصطلحات التي وضعها المستشرقون في وصف الشرق، مع العلم أنه ينبغي القول بأنه كان على وعي بالواقع الكولونيالي ومحدداته (Bondi 1973). وقد تناول الخصائص الفريدة التي يتسم بها اليهود العرب في محاضرة ألقاها على جمهور بدا عليه الانبهار خلال شهر تموز ١٩٤٣.[٥٩] ويشدد سيريني على أهمية المهمة الحضارية التي انبرى لها المبعوثون الأوروبيون الذين أرادوا غرس الوعي الصهيوني في قلب بلاد الشام:

تكمن المشكلة الرئيسية التي ارتبطت بالهجرة من العراق في هجرة الشباب،

وذلك أن الشباب ممن تتراوح أعمارهم بين ثمانية عشر عامًا إلى خمسة وعشرين عامًا هم – في نهاية المطاف – أناس [ذوو بنية مكتملة]، ويجب تحويلهم إلى «بشر»؛ وليست هذه المهمة بهذا القدر من البساطة. هناك أطفال رائعون في العراق. ولم يتسن لي أن أفهم طبيعة هذه الخاصية الشرقية إلا هناك، حيث أن الطفل عندما يبلغ من العمر ستة عشر عامًا يملك سحرًا ويفقد هذا السحر برمته حينما يبلغ العشرين من عمره. هؤلاء الأولاد والبنات ممن تبلغ أعمارهم خمسة عشر عامًا رائعون، مثاليون. يمكن تحويلهم إلى «بشر» إذا ما تم جلبهم إلى البيئة التي تتكفل بجعلهم «بشرًا».[٦٠]

ويشدد سيريني على الصفات العربية التي يتحلى بها اليهود في العراق، وذلك على الرغم من أنه لا يتبنى نظرة روديارد كبلينغ (Rudyard Kipling)، والتي يقول فيها إن «الشرق هو الشرق والغرب هو الغرب». فمن جانب، يصف سيريني خصال اليهود المحليين وتقاليدهم بأنها عربية. ومن جانب آخر، يصر على وجود «الاختلاف»، وعلى وجود علامة يهودية تحدد هؤلاء اليهود وتعرفهم باعتبارهم جزءًا من الأمة اليهودية، بحيث تميزهم عن الأمة العربية وتتيح بالتالي دمج تاريخهم ضمن التاريخ الصهيوني. ومن الجدير بالملاحظة، في هذا المقام، أن المحاضرة التي ألقاها سيريني تتنقل بين الجانب العربي و«الاختلاف». فمن ناحية، يهود العراق هم عرب:

إن أسلوب الحياة في العراق هو أسلوب حياة عربي. فالمرء لا يجد هنا، كما هو الحال في مصر، طبقة برجوازية يهودية «تعيش» في لغة أوروبية ولا تختلط على الأقل مع محيطها العربي. فاللغة التي ينطق بها كل يهودي في العراق هي اللغة العربية... ولكي يتسنى لنا فهم شخصية اليهود في العراق، لا ينبغي أن يغيب عن بالنا أن العراق كان حتى العام ١٩١٧ ... هو القطر العربي الوحيد، وباستثناء شبه الجزيرة العربية، الذي لم يكن له تواصل مع أوروبا... وكانت مدرسة التحالف في بغداد

في ذلك الحين هي المؤسسة الأولى والوحيدة التي أشعت نزرًا يسيرًا من النور الثقافي في ظلمة العراق.[61] (أبرزنا المواضع التي نشدد عليها بالخط المائل).

وهم يختلفون عن العرب من ناحية أخرى:

ومع ذلك، هناك اختلافات، في أسلوب الحياة وفي الجانب اللغوي- الثقافي، بين اليهود والعرب. ونحن، القادمون من الغرب، لا نفهم دائمًا هذه الاختلافات الدقيقة. فبالنسبة إلينا، يمثل عالم الشرق كتلة جامدة، بيد أن الناس المحليين يشعرون بطريقة مختلفة، وهذا الأمر حاسم. لقد حظيت بفرص قليلة تمشيت فيها مع اليهود المحليين وسألتهم عن «أصل» المارة (فأنا في العراق لا أملك القدرة على التمييز بين اليهودي والعربي والمسيحي)، وكان مرافقي يجيبني دائمًا وعن يقين، بعد أن لا يزيد عن أن يسمع صوت الشخص الذي يمر بنا، سواء أكان مسيحيًا أم يهوديًا أم عربيًا.[62] (أبرزنا المواضع التي نشدد عليها بالخط المائل).

وتجدر الإشارة إلى أننا نسمع في ثنايا هذا النص صوت اليهودي العربي – وإن كان يصدر بصورة غير مباشرة وثانوية – وهو صوت لا وجود له في التعليقات التي يرويها موظفو شركة «سوليل بونيه»، التي نستشهد بها في هذا الفصل.
كما يشدد سيريني على الصفات العربية التي يكتسبها اليهود المحليون، حيث يعبر عن أسفه تجاه «أطفالنا الذين يلتحقون بمدرسة يفترض بأنها مدرسة يهودية، ولكنها تخضع لإشراف عربي وتركز على التعريب التام لطلبتها... وقد حظر تدريس اللغة العبرية لعدة سنوات. وطالب المشرفون على المدارس العربية مؤخرًا بتدريس التوراة بالعربية أيضًا (فحتى هذه اللحظة، كانت التوراة تدرس بالعبرية وتترجم إلى العربية). بل إن الأطفال في هذه المدارس 'العبرية' لم يسبق لهم أن سمعوا بموسى بن ميمون أو يهودا هليفي.[63] وفي المقابل، يتملك سيريني العجز عن التأقلم مع ملامح اليهود العرب ويبحث عن علامة

فارقة بين «اليهود» و«العرب»، وعن اختلاف يفترض أنه موجود، حتى لو لم يستطع المرء أن يؤشر عليه بإصبعه في جميع الأحوال. لاحظ هنا عدد المرات التي يستخدم فيها اصطلاح «اختلاف» أو «مختلف» فيما يلي:

على الرغم من الاندماج في أسلوب الحياة والثقافة، يشعر اليهودي بأنه يهودي. فاليهودي يعيش مثل العربي. ثقافته عربية، وهو يستخدم التعابير المجازية العربية. ومع ذلك، فهناك شيء ما يميزه. اليهودي يعرف أنه يهودي وأنه «مختلف» عن العربي. ومن الصعوبة أن نحدد ما الذي يجعله مختلفًا. وحتى من الناحية الاجتماعية، فليس هناك من اختلاف ملموس. ومن المؤكد أن اليهودي مختلف عن الفلاح وعن البدوي، ولكنه ليس مختلفًا عن الأفندي العربي (يسمى سكان المدن بالأفنديين في العراق). ومع ذلك، ما يزال الاختلاف قائمًا.[٦٤] (أبرزنا المواضع التي نشدد عليها بالخط المائل).

وبعبارة أخرى، يصر سيريني على وجود «الاختلاف»، غير أنه يعجز عن سبر غوره وفهم فحواه. لا يمكن قراءة ملاحظات سيريني في مجرد إطار استشراقي يرى في الهوية علاقة ثنائية بين المتحدث و«الموضوع». فهوية اليهود العرب الكامنة في ثنايا الملاحظات التي يسوقها سيريني هي ملاحظات متناقضة تحجب التوظيفات الكلاسيكية التي يحملها المفهوم الكولونيالي حول الذات-الموضوع. وتتقاطع هذه الملاحظات مع النهج الذي يعتمده «بابا»، والذي يرى أن خطاب السلطة الكولونيالي منتج غير مكتمل، وهو خطاب ينبني حول «خلاف حدودي». وما يفترضه بابا يتمثل في أن «تشكيل الذات الكولونيالية في الخطاب، وممارسة السلطة الكولونيالية من خلال الخطاب، يتطلب تبني تعبير عن أشكال الاختلاف (Bhabha 1990: 72). فـ«الاختلاف» يخفي الفروقات الحاسمة ويفرض تناقضًا دائمًا. وفي هذا المقام، تعكس الملاحظات الواردة على لسان سيريني محاولة ترمي إلى التعامل مع فخ يستحيل اجتيازه. فـ«الآخر» ليس هو الأسود الذي تتعامل معه الكولونيالية

الكلاسيكية، بل هو «واحد منا»، وهو تصنيف ضروري ضمن المخيال المتجانس لكينونة الأمة. وفي الوقت نفسه، فهذا «الآخر» ليس «مثلنا» بالضبط، حسب النتيجة التي يخلص إليها سيريني. وبناءً على ذلك، فإن أيًا من الفروقات الحاسمة - «نحن» مقابل «الآخر» - يعد صائبًا بمجمله في الموقف الذي يتعامل معه. ويسير سيريني في الاتجاه نفسه، حيث يشير إلى السمات العربية ويطمسها في الوقت ذاته. ويعرف اليهود العرب باعتبارهم جزءًا من الكل القومي، ولكنه يترك «علامة» تتحول فيما بعد إلى فئة إثنية ضمن «السمات الإسرائيلية».[٦٥] إن «الاختلاف» الذي يرصده سيريني هو تذكرة الدخول التي تلزم اليهود العرب للولوج إلى الصهيونية. ولكننا نجد في هذا السلوك المتناقض التصدعات التي تشوب الوحدة الصهيونية والإمكانيات لبناء الأمة المتجانسة المتخيلة.

ينظر الفصل التالي، على وجه التحديد، في ديانة اليهود العرب وأوجه التقائها بالقومية اليهودية. فكما سنرى في هذا الفصل، أرسل المبعوثون الصهيونيون إلى الطوائف اليهودية بوصفهم «شاداريم» (ويقصد بها مبعوثون لجمع التبرعات ليهود فلسطين-م)، وهي عادة دأب عليها اليهود على مدى قرون بغية جمع التبرعات لصالح المراكز اليهودية في فلسطين. وكان هذا على الأقل هو المفهوم في التجمعات التي عقدت في الكنس المحلية والمؤسسات العامة في مختلف الطوائف اليهودية. وقد درس هؤلاء المبعوثون العلمانيون تدين اليهود المحليين ونقلوا إلى القيادة اليهودية تقارير مفادها أنهم لم يكونوا يمارسون الديانة الحقة (أي الأوروبية). ولذلك، سعى المبعوثون إلى ترسيخ التدين في أوساط اليهود العرب، بل وغرس الوازع الديني في نفوسهم. وقد أرسل المبعوثون العلمانيون إلى المنطقة العربية بصفتهم شاداريم في بعثة دينية، والتقوا مع الطوائف اليهودية التي كانت تمارس طقوسها الدينية، ورفعوا التقارير التي قالوا فيها أن تلك الديانة ليست هي الديانة الصحيحة. وكان المسعى الذي يرمي إلى غرس الوازع الديني في نفوس أولئك اليهود يعد جانبًا من الجهود التي بذلت لزرع «الاختلاف» الذي يتحدث عنه إينزو سيريني. وعلى هذا المنوال، تتيح السمة اليهودية في ديانتهم المجال الكافي لتعريفهم بأنهم يهود بالقومية كذلك.

هوامش الفصل الثاني

١ أرشيف حركة «الكيبوتس الموحد» («هكيبوتس همؤوحاد»)، ، ياد طبينكين، (25Ayin)، المجلد الأول، الملف ١، ٣ شباط ١٩٤٣.

٢ انظر (Ophir 2005) للوقوف على المجالات التي يستخدم فيها فوكو مصطلح «الهيتروتوبيا».

٣ الذي كان، بالمناسبة، على نقيض «المعبراه» (مخيم سكن مؤقت) الإسرائيلية التي انتشرت خلال العقد الخامس من القرن الماضي وخلقت الحيز العربي ضمن حيز صهيوني (انظر، مثلًا، Hever 2000).

٤ من وجهة نظر دولوز وغتاري (Deleuze and Guattari 1987)، كان مشروع عبدان عبارة عن فعل يقوم على نزع السمة المكانية، حيث استولى على حيز بدا عليه التوحد والتجانس وأعاد تعريفه.

٥ اضطلعت الكولونيالية بدور بارز في تطور الفكر الحديث بشأن الإثنية، لا سيما وأنها عززت تفوق العرق الأوروبي وسموه في المستعمرات المحتلة وترجمته إلى واقع عملي، مما أسهم في تشكيل هرميات تراتبية إثنية وثقافية وسياسية وطبقية. فعلى سبيل المثال، حالما أصبحت الإثنولوجيا (علم الاعراق البشرية) حقلًا علميًا رسميًا في بريطانيا في العام ١٨٤٦، شرع علماؤها في تنظيم المعلومات التي كانت تردهم من المستعمرات وأعدوا الهرميات التراتبية للأعراق والخلفيات الإثنية. كما جرى عرض «حدائق الحيوان البشرية» في المتديات والمعارض التي عقدت على امتداد المدن الأوروبية، كما نظمت «المعارض الإثنولوجية» التي عرض فيها الأقزام والزنوج البيض ونساء قبائل الخويسان (Khoisan)، حيث أثبتت هذه المعارض الاختلافات القائمة بين الأعراق وعززت عقيدة التقدم التي آمن الأوروبيون بها. ولم تعمل الأنظمة الكولونيالية على ترسيخ قوتها من خلال العلوم فحسب، وإنما من خلال إستراتيجيات «فرق تسد» التي أقامت الحدود (التي كانت اعتباطية على نحو جلي في بعض الحالات) بين الجماعات الإثنية وحسب الاحتياجات المتغيرة لدى الأوروبيين.

٦ ويخرج غويطين وكتسير وشاروت وغولدبيرغ (Goitein 1974, Katzir 1984, Sharot 1984, and Goldberg 1996) بتفسيرات مشابهة، مع أن المنهجية الجوهرانية التي يعتمدونها ليست موحدة ولا متجانسة. فعلى سبيل المثال، يقترح يعقوب كاتس في احد أوائل المقالات التي ألفها منهجية جوهرانية معتدلة في ظاهرها (Katz 1959). ويفترض كاتس بأن «الفروقات الواضحة في الثقافة وتقاليد الحياة بين الطوائف المختلفة» لا تخص تلك الطوائف بعينها، وإنما تشكل اختلافات تاريخية بين نوعين من المجتمعات: التقليدية والحديثة. ويشير شلومو ديشين وموشيه شوكيد، اللذين يعيدان طباعة هذه المقالة في المجموعة التي ألفاها بعنوان «يهودي همزراح» («اليهودي المزراحي»/ الشرقي)، إلى أن «الأهمية تقتضي الاستماع لهذه الأطروحة الآن، كذلك، مع استمرار الصور النمطية في الوجود، وعلى وجه خاص مع تطور الوعي الإثني ضمن الدوائر المتباينة التي تسم اليهود الذين ينحدرون من الشرق الأوسط في جذورهم. ويسعى كاتس في مؤلفاته إلى التوصل إلى منهجية متوازنة ومحصورة بشأن مسألة تمايز الثقافات اليهودية المختلفة» (Deshen and Shokeid 1984: 27). وبعبارة

أخرى، يشعر ديشين وشوكيد بقدر أكبر من الراحة مع الفرضية التي تقول بأن الفروقات الثقافية ليست أصيلة في الطبيعة الإنسانية المزراحية، وإنما تنبع من الظروف التاريخية التي شكلت ذاك المجتمع بعينه وتلك الثقافة بعينها. ويسعى ديشين في مقالة نشرها في العام ١٩٨٤ بعنوان «توضيح الخلفية الإثنية للمهاجرين من جنوب تونس» إلى التأكيد على أن «الهوية الإثنية ليست جامدة ولا محتومة أو مقدرة سلفًا. إن الهوية الإثنية مرنة وتنطوي على أوضاع اجتماعية متباينة»، وذلك على الرغم من أنه يؤكد في الوقت نفسه على أنها «تشتمل بعمومها على عناصر ثابتة أيضًا» (ص. ١٩٠).

٧ لو أعدنا صياغة ما يقوله حنان حيفر (Hever 2000)، الذي يفترض بأن البحر يضطلع بدور رمزي في الهجرة من أوروبا مع أنه يغيب من روايات الهجرة عند المزراحيين، يمكننا القول إن هذا التوجه يعامل أبناء الطائفة المزراحية كما لو أنهم جاؤوا من البحر.

٨ أرشيف الهاغاناه، يسرائيل سابير، (٩ , ١٤٠).

٩ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV-21028)، ١٩٤٤.

١٠ يسعى إيلان بابه إلى إقصاء ما يصطلح على تسميته بـ«الوضعية التجريبية» في دراسة الصهيونية، حيث يشير إلى تحليل للدوافع التي تولدت لدى «المستوطنين» اليهود في فلسطين على أساس الشهادات التي تركها زعماؤهم (Pappe 1997). ويفترض بابه بأن توظيف التصنيفات التي اعتمدها هؤلاء الأشخاص محل الدراسة سوف يفضي لا محالة إلى تسويغ الوضع الحالي المنطق القومي الذي يتأسس عليه. ونحن لسنا على ثقة بأننا نسلم بهذا الادعاء الجامح الذي يسوقه بابه. فكما هو الحال في مسألة عبدان، يضيف توظيف التصنيفات نفسها وعلى الوجه الذي صاغها فيه أولئك الخاضعون للدراسة، إلى جانب أنساق كلامهم، مستوى آخر من المعنى، بحيث نستطيع من خلاله أن نتوقف عند التناقضات الداخلية، ومجالات التقسيم، وتنظيم الخلافات والأشكال المتعددة التي يأتي عليها منطق الواقع الكولونيالي. ويعود السبب في ذلك إلى أن تحليل أنساق كلام «المبحوثين» يتيح الإمكانية لفهم المعنى الرمزي والحرفي للوجود في الحيز. ونحن لا نرى أي اختلاف معرفي بين «الوضعية التجريبية» وما يسميه بابه «الرمزية الواقعية» (المصدر السابق).

١١ يستشهد ستولر (Stoler 1997) بأحد المعلقين على الكولونيالية الفرنسية، والذي كتب يقول: «قد يتفاجأ المرء من أن قلمي يعود أدراجه دائمًا إلى كلمة (blanc) [أبيض] أو "أوروبي" ولا يعود أبدًا إلى "فرنسي" (Français)... ففي المحصلة، يجمع التكافل الكولونيالي والالتزامات التي ينطوي عليها جميع الشعوب من العرق الأبيض» (٣٥٧).

١٢ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV-320-27)، ٢٣ نيسان ١٩٤٥.

١٣ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV-210-28)، ٢٤ تشرين الثاني ١٩٤٤.

١٤ المصدر السابق.

١٥ أرشيف وثائق الهجرة غير الشرعية إلى فلسطين الانتدابية، المشروع المشترك بين الجامعات، جامعة تل أبيب، ((100) 13.6)، ٣٠ أيلول ١٩٨٠.

وفي رده على الادعاء الذي يقول فيه شترينهِل (Sternhell 1995) إن الآباء المؤسسين لحزب العمل كانوا أكثر التزامًا بمبادئ القومية من التزامهم بمبادئ الاشتراكية، يرى عيلام بأن هؤلاء الآباء تعرفوا من ناحية التسلسل الزمني أيضًا على الصهيونية قبل أن يتعرفوا على الاشتراكية. فقد كان معظمهم من أسر تنحدر منها جماعة محبي صهيون، حيث تشربوا الصهيونية قبل أن يستوعبوا الأفكار الاشتراكية (Eilam 2000). وفي الواقع، يفترض عيلام بأن الشباب الذين انجذبوا إلى الاشتراكية يشكلون جيلًا ضائعًا بالنسبة إلى الصهيونية (2000: 229). وفي هذا السياق، تتماشى الفكرة التي تقول بأن عبدان حولت «الرائد الصهيوني» إلى اشتراكي مع روح الفرضية التي ترى أن الأفكار الاشتراكية، سواء أكانت أصيلة أم لا، تشكلت في السياق القومي.

١٦ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–320–7)، ٢٣ تشرين الثاني ١٩٤٤.

١٧ كان مصطلحا «المستعمرة» و«الكولونيالية» حاضرين في السياق الأوروبي منذ منتصف القرن التاسع عشر (Random House Dictionary of the English Language, 2d ed., s.vv.).

١٨ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–210–28)، ٢٤ تشرين الثاني ١٩٤٤.

١٩ المصدر السابق.

٢٠ المصدر السابق.

٢١ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–320–7)، ٢٣ نيسان ١٩٤٥.

٢٢ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–210–28)، ٢٤ تشرين الثاني ١٩٤٤.

٢٣ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–320–7)، ٢٩ تشرين الثاني ١٩٤٤.

٢٤ المصدر السابق.

٢٥ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–208–1–3368–B).

٢٦ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–210–28)، ٢٤ تشرين الثاني ١٩٤٤.

٢٧ المصدر السابق.

٢٨ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–210–28)، ٢٣ تشرين الثاني ١٩٤٤.

٢٩ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–320–7)، ٢٣ تشرين الثاني ١٩٤٤.

٣٠ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–320–7)، ٢٣ نيسان ١٩٤٥.

٣١ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–320–7)، ٢٤ تشرين الثاني ١٩٤٤.

٣٢ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–210–28)، ٢٣ نيسان ١٩٤٥.

٣٣ المصدر السابق.

٣٤ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–210–28)، ٢٤ تشرين الثاني ١٩٤٤.

٣٥ وقد لخص بن-غوريون هذا التوجه بلباقة في رسالة بعثها إلى المؤرخ ناتان روطنشطرايخ في العام ١٩٥٥: «في نظري أن الشتات [غالوت] الذي عاش فيه اليهود والذي ما يزالون يعيشون فيه كان تجربة بائسة وغثة ومقفرة

ومريبة، وليس فيها من شيء يدعو إلى الفخر بها. بل على النقيض من ذلك ـ يجب رفضها بكليتها ومجموعها» (Tshimoni 1999: 107).

٣٦ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–210–28)، ١١ تشرين الثاني ١٩٤٤.

٣٧ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–210–28)، ٢٤ تشرين الثاني ١٩٤٤.

٣٨ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–320–7)، ٢٤ أيار ١٩٤٥.

٣٩ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–320–7)، ٢٤ تشرين الثاني ١٩٤٤.

٤٠ المصدر السابق.

٤١ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–32–7)، ٢٣ نيسان ١٩٤٥. وسوف نتناول إعادة إنشاء هذه المؤسسة المتزمتة بالنقاش والتحليل في الفصل التالي.

٤٢ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–320–7)، ٢٣ نيسان ١٩٤٥.

٤٣ المصدر السابق.

٤٤ انظر، مثلًا، (Memmi 1975).

٤٥ وهناك البعض ممن يفترضون بأن حيثما لم يكن احتلال الأرض هو الهدف المركزي (كما هو الحال في عبدان) وحيثما كانت المهمة الحضارية للصهيونية «منصبة على الداخل» ـ على اليهود دون العرب، فلا ينبغي اعتبار هذا النشاط نشاطًا كولونياليًا (انظر، مثلًا، Penslar 2001). ومن العيوب التي تؤخذ على هذه الفرضية أنها تنظر إلى جميع اليهود كما لو كانوا ينتمون إلى وحدة أيديولوجية متراصة، بحيث يمثل كل يهودي فيها جزءًا من احتياطي صهيوني أولاني، وقومية تعتبر نتاجًا لا غنى عنه للتاريخ الإنساني. وتتمثل العقبة الكأداء الثانية التي تعتري هذه الفرضية في أن اليهود في الدول العربية كانوا يشكلون أعيانًا كولونيالية وأعيانًا قومية في الوقت ذاته، دون وجود أي تناقض ضروري بينهما. وقد جرت اللقاءات التي جمعت الصهاينة الأوروبيين مع اليهود العرب في سياق واقع كولونيالي (سواء أكان عبارة عن «كولونيالية مزدوجة» أم «كولونيالية مزيفة» أم «كولونيالية هجينة») وما يسمى علاقات الشرق بالغرب.

٤٦ من الأهمية أن نلاحظ أن اليهود العراقيين، الذين لم نأت على ذكرهم في هذا الفصل، لم يكونوا هم أنفسهم يبالون بمسألة الكولونيالية البريطانية في المنطقة، وكانوا يحملون وجهات نظر متباينة حول هذا الموضوع. فكان يحزقيل الكبير، الذي كان يقطن في بغداد في مستهل الاحتلال البريطاني، يرى بأن الطائفة كانت منقسمة حول هذا الأمر. ووفقًا لإحدى الجماعات، التي تضم الجيل السابق، كان العرب والأتراك هم «ملوك العدالة» الذين «لم يتدخلوا في حياتنا الدينية ولم يلحقوا الضرر بتراثنا. فعلى مدى ٢,٥٠٠ سنة، كنا تجارًا هنا دون أي تدخل. ومن شأن تغيير الحكم في [فلسطين] أن يدمر وضعنا الجيد.» ومن جانب آخر، كانت هناك مجموعة من الشباب الذين اعتقدوا بأن «العدالة البريطانية مشهورة في جميع أنحاء المعمورة، وليس هناك من شك في أننا سوف ننعم بمعاملة عادلة. وفضلًا عن ذلك، يحتاج البلد إلى التنمية والتأهيل، وهو يستصرخ طلبًا للإصلاحات

التي رتبها الإهمال الذي امتد على مدى أجيال. ولا يفهم المرء أن البريطانيين سيتركون البلد في حالته التي تبعث على الأسف، وذلك لأن التنمية تتواءم مع مصالحهم» (Kazaz 1991: 41). وبالإضافة إلى ما تقدم، كان عدد ليس بالقليل من اليهود العراقيين يتماهون مع القومية العربية ويحملون هوية يهودية - عراقية منقسمة (للاطلاع على مؤلفات ترصد هذه الثنائية، انظر Yosef Meir 1989: 416–17). وتحول وجهات النظر المختلفة والمتضادة هذه - فيما يتصل بالكولونياليين - البريطانيين والحكام الأتراك والنفوذ المتزايد للصهيونية في العراق خلال العقد الرابع من القرن الماضي - دون أي إمكانية تتيح لنا وصف الهوية والمواضيع التي تيسر تعريف يهود العراق في تصنيفات ثنائية أو تصنيفات لا لبس فيها. وبدلًا من ذلك، يعكس هذا الوضع الغموض الدائم وإحساسًا بانفصام الشخصية. وهذا الإحساس بانفصام الشخصية هو نقطة الانطلاق في إجراء تحليل ما بعد الكولونيالية، بحيث ينظر إلى الهوية باعتبارها غامضة، وليس منتجًا نهائيًا. ويعمل الخطاب الصهيوني، الذي يبتعد كل البعد عن الاعتراف بهذا الغموض، على طمسه بتحليلات ثنائية تسعى إلى تحديد اختلاف جلي بين اليهود والعرب.

٤٧ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–208–1–3525)، ١ آذار ١٩٤٣.

٤٨ فحسبما ورد على لسان شموئيل يفنتيلي في مذكراته، «يؤمن الشعب اليهودي بأن أرض اليمن هي العالم وأن اليهود الذين يقيمون فيها هم الشعب اليهودي الذي تجري عليه جميع النبوءات والأساطير؛ فمنهم سوف يبعث المسيح كما يقال: الرب قادم من تيمان [اليمن]» (Yavne'eli 1932: 56). وحسبما يراه أمنون راز- كركوتسكين، كانت المجلة التاريخية «تسيون» (Tsion) مكرسة في بادئ الأمر لتاريخ اليهود في الشرق وفي فلسطين: فقد كان هؤلاء يعتبرون اليهود الأصلاء. ولم تجر المساواة بين التاريخ اليهودي وتاريخ يهود أوروبا إلا في السلسلة الثانية من المجلة، والتي استهلت في العام ١٩٣٦ (Raz-Karkotzkin 2001).

٤٩ الملاحظات التي أدلى بها سيريني أمام لجنة شؤون الهجرة الثانية (Committee for Aliyah Bet Affairs)، ٢ تموز ١٩٤٢، (أرشيف حركة «الكيبوتس الموحد» («هكيبوتس همؤوحاد»)، ، ياد طبينكين، أرشيف إسرائيل غاليلي، الملفان ٨، ٩). وقد ورد هذا الاقتباس في كتاب (Esther Meir 1996: 62).

٥٠ «فقرات حول اليهود في العراق،» ٤ شباط ١٩٤٣، أرشيف حركة «الكيبوتس الموحد» («هكيبوتس همؤوحاد»)، ، ياد طبينكين، القسم الثاني ما وراء البحار، المجلد ١٧، الملف ٨٧. وقد ورد هذا الاقتباس في كتاب (Esther Meir 1996: 61).

٥١ From Yehiel [Avramosky] to H.I. [the Mossad], May 29, 1944, Center for the Heritage of Babylonian Jewry, Archive of the Halutz Movement in Babylonia.

وقد ورد هذا الاقتباس في كتاب (Esther Meir 1996: 63).

٥٢ أرشيف الهاغاناه، غولاني [شيل] إلى أصدقائه، ٢٣ تشرين الأول ١٩٤٣ (١٤/ ١٩). ونقل هذا الاقتباس في (Esther Meir 1996: 66).

٥٣ أرشيف وثائق الهجرة غير الشرعية إلى فلسطين الانتدابية، المشروع المشترك بين الجامعات، جامعة تل أبيب، (١٤ ,٢٨).

٥٤ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–320–7)، ٢٥ أيار ١٩٤٥.

٥٥ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–320–7)، ٢٤ تشرين الثاني ١٩٤٤.

٥٦ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، (IV–320–6)، ٧ شباط ١٩٤٥.

٥٧ أرشيف وثائق الهجرة غير الشرعية إلى فلسطين الانتدابية، المشروع المشترك بين الجامعات، جامعة تل أبيب، (٩ ,٢٤)، ٨ أيار ١٩٤٦.

٥٨ E. Ehrlichm, "Oil Town," Anav, Bulletin of the Solel Boneh Workers at Abadan.

وقد ورد هذا الاقتباس في كتاب (Bieltsky 1974: 405).

٥٩ انظر، أيضًا، KMA 25Ayin/1/12, Feb. 3, 1943.

٦٠ أرشيف حركة «الكيبوتس الموحد» («هكيبوتس همؤوحاد»)، ، ياد طبينكين، (25Ayin/12/1)، تموز ١٩٤٢.

٦١ المصدر السابق.

٦٢ المصدر السابق.

٦٣ المصدر السابق.

٦٤ المصدر السابق.

٦٥ كما يلاحظ راز- كركوتسكين، مثلًا، وجود عملية يتيح فيها مبدأ «رفض الشتات» الاستحواذ التام على تاريخ «يهود الشرق» وتحويل اليهودي الشرقي من «يهودي عربي» إلى «يهودي من سكان الغيتو» (Raz–Karkotzkin 1993, 1994).

الفصل الثالث

كيف أصبح اليهود العرب متدينين وصهيونيين؟

تسود في إسرائيل اليوم حكمة تقليدية تقول إن اليهود العرب أكثر تدينًا، في المتوسط، من أقرانهم الأوروبيين. وتفترض هذه الحكمة أن الديانة باتت توفر حيزًا مريحًا للعمل في أوساط اليهود العرب في السياسة والثقافة الإسرائيليتين. وحسبما أحسن أحد المعلقين قوله، «كانت جميع الأبواب موصدة في وجه المزراحيين. ولم يكن سوى باب الكنيس مفتوحًا أمامهم على مصراعيه».[1] وبالفعل، ما فتئت التعبئة عن طريق الديانة تمثل تذكرة الدخول التي يملكها اليهود العرب للولوج إلى الحيز العام وإلى السياسة (Herzog 1986; Deshen 1984). والشاهد على ذلك ما نراه في النجاح المدوي الذي حققه حزب «شاس» التقليدي («سفارديم شومري توراه» أو حراس التوارة السفارديون) (Dayan 1999; Fisher and Beckerman 2001; Horowitz 2002; Leon 2000; Levy and Emmerich 2001; Peled 1990, Peled 2001a, 2001b). وفي هذا السياق، يستعرض الباحثون عدة تفسيرات لهذا النجاح، حيث يفترضون – على تفاوتهم – أن حزب «شاس» يستقطب اليهود العرب من خلال برامج التعليم والرفاه والتشغيل، ويقدم شكلًا من أشكال الاحتجاج على النخبة الليبرالية الإشكنازية العلمانية، كما يمثل نتاجًا للقيادة الناجعة أو احتكامًا أصيلًا إلى الديانة (انظر Peled 2001a). وفي الوقت الذي لا نعارض فيه هذه التفسيرات، نرى أن نقترح زاوية مختلفة للعلاقة القائمة بين اليهود العرب والديانة في الممارسة الصهيونية والخطاب الصهيوني، ونحن نفترض أن اليهود العرب لم يكن أمامهم من خيار سوى «التدين» لكي يكون لهم صوت في الخطاب الصهيوني.

وبالتمعن في اللقاء الأول الذي جرى بين الصهيونية واليهود العرب قبل وصولهم إلى

إسرائيل، فقد بذل المبعوثون الصهيونيون (وليس «العلمانيين») مساعي حثيثة لإسباغ الصفة الدينية عليهم، وخصوصًا أولئك الذين كان يُنظر إليهم على أنهم ليسوا على قدر كاف من التدين. ومن المؤكد أن مثل هذه المحاولات التي سعت إلى إضفاء السمة الدينية على اليهود لم تقتصر على اليهود العرب. فقد كانت الصهينة من خلال التدين شائعة في أوساط الطوائف اليهودية في أوروبا (كاليهود الروس، مثلًا) وشمال أميركا كذلك. وفي سياق اليهود العرب، كان إسباغ الدين يقوم، في أساسه، على عملية أوسع تنطوي على الاستعمار والشرقنة، وهي عملية تمخضت عن علامات شرقية محددة من الناحية الإثنية. وسوف نبين الطريقة التي اتبعها المبعوثون الصهيونيون في إسباغ السمة الدينية على اليهود العرب وكيف تمت شرقنتهم من خلال الديانة. وبغرض التأكيد، نفترض أن إسباغ الصفة الدينية على اليهود العرب لم يكن يتناقض، بالضرورة، مع ظاهرتين أخريين معروفتين في إطار العلاقة التي تجمع اليهود العرب بالديانة. الأولى، أن الكثير من اليهود العرب كانوا يهودًا متدينين وأتقياء، بصرف النظر عن الصهيونية. وهذا الأمر صحيح بالذات بالنسبة إلى الطوائف اليهودية اليمنية والمغربية، وصحيح بدرجة أقل بالنسبة إلى اليهود في العراق وإيران. وبناءً على ذلك، فنحن لا نفترض أن الصهيونية قد جعلت من اليهود العرب متدينين ولا نسوق الادعاءات بشأن درجة التدين في أوساطهم. وعوضًا عن ذلك، نحن نرى أن الحركة الصهيونية كانت تتطلع إلى أن تجد في اليهود العرب، قبل أن يصلوا إلى إسرائيل، دافعا دينيًا قويًا وأن تفرض نسختها الخاصة من الدين عليهم. الثانية، أن الدولة سعت إلى علمنة اليهود العرب بعد أن حطوا رحالهم في إسرائيل. وكان هذا الأمر مشهودًا على نحو خاص في حالة اليهود اليمنيين. وفي الواقع، لم تكن هاتان العمليتان تتعارضان مع بعضهما بعضًا بالضرورة، بل تمثلان وجهي العملة نفسها، حسبما سنبيّن لاحقًا.

على المستوى النظري، نود أن نعرض كيف تتحول القومية الحديثة إلى الديانة لكي تؤسس نفسها، وكيف تنكر أساسها الديني في الوقت ذاته وتتخيل نفسها علمانية وحديثة. وسوف نوظف الإطار الذي وضعه لاتور (Latour 1993) لكي نبين الطريقة التي يجري فيها تهجين القومية والديانة من خلال الممارسات الصهيونية، وكيف يجري تطهيرهما وتنقيتهما في الوقت

نفسه من أجل تشكيل حيزين أنطولوجيين منفصلين في ظاهرهما: «القومية» و«الديانة». وحسبما افترضنا في مقدمة هذا الكتاب، «التاريخ يبدأ في البيت»، تعرف الصهيونية هنا على أنها رزمة أيديولوجية تتألف من ثلاثة محاور، هي: القومية والديانة والإثنية. وبناءً على ذلك، فنحن ندرس في هذا الفصل العلاقة القائمة بين القومية والديانة باعتبارهما عمليتين متداخلتين تمارسان التهجين والتطهير، ونتناول الطريقة التي تؤثران بها على الإثنية، باعتبارها وسيطًا بينهما. وعلاوةً على ذلك، تتيح لنا المساعي التي بذلها المبعوثون في سبيل إضفاء الطابع القومي على اليهود العرب من خلال الديانة، مرة أخرى، فرصة لتحويل نطاق تركيزنا من اليهود العرب إلى المبعوثين الصهيونيين أنفسهم، وذلك بغية توفير فضاء معرفي نستطيع من خلاله الكشف عن الادعاء الزائف الذي تسوقه الصهيونية بشأن الفصل بين القومية والديانة. وسوف نبين الطريق الذي سلكته الصهيونية، بوصفها لاهوتًا سياسيًا، في تهجين الديانة والقومية، وتطهيرهما في الوقت نفسه.

التناقضات المعرفية في دراسة القومية

تمحور الجدل الذي دار حول القومية، على مدى العقدين المنصرمين، حول نموذجين متضادين في ظاهرهما. فوفقًا للنموذج «البدائي»، تمثل القومية نتيجة لجذور عتيقة وعميقة وعملية لا نظير لها من التآلف، بحيث تشتمل على ولاءات وهويات جمعية، وهي عملية تميز المجتمعات الإنسانية على الدوام (Smith 1986, 1995). ويطلق إيرنست غيلنر (Ernest Gellner) مسمى «متلازمة الجميلة النائمة» ("Sleeping Beauty syndrome") على هذا النموذج، حيث يشير بذلك إلى ابتعاث قوة كامنة وخاملة وبدائية (Gellner 1983). وبناءً على ذلك، كان ينظر إلى هجرة اليهود إلى فلسطين/ إسرائيل على مدى القرن العشرين، مثلًا، على أنها تضرب جذوراً في حنين ديني قديم لصهيون (Smith 1995).

وحسب النموذج «الحداثي»، تمثل القومية ظاهرة حديثة بامتياز، وهي عبارة عن بديل وظيفي للهويات ما قبل الحديثة وآلية تعبئة مخترعة تقع في أيدي النخب السياسية المسيطرة.

وبينما حلت القومية محل الديانة، باعتبارها شكلًا حديثًا للهوية الجمعية (انظر، مثلًا، Hobsbawm 1990; Gellner 1983; Kedourie 1971)، فقد عملت على التلاعب بصور الماضي من أجل خلق انطباع الديمومة التاريخية (انظر، مثلاً، Hobsbawm 1983; Anderson 1991). ووفقًا لوجهة النظر هذه، كان قدوم اليهود إلى فلسطين نتيجة للحراك الذي قام به النشطاء الصهيونيون الأوروبيون العلمانيون الذين شاركوا في «هندسة القومية». كما تحكم هؤلاء الناشطون بالمشاعر الدينية اليهودية من خلال تطعيمها بألوان قومية (علمانية وعالمية). وترى وجهة النظر المذكورة أن التاريخ والإثنية والديانة منظمة ومعدة من أجل الوفاء باحتياجات الزمن الحاضر (Hobsbawm 1990; Anderson 1991).

وفي الوقت الذي كانت فيه الهوة بين أصحاب النظريتين، البدائية والحداثية، قائمة وناشطة، فقد تحولت إلى هيكل خائر. وبات من الواضح اليوم أن هذين النموذجين لا يستبعد أحدهما الآخر، وأنه جرى تضخيم التضارب القائم بينهما والمبالغة به إلى حد كبير. فبينما يتخلف النموذج البدائي عن الاعتراف بالحد الذي وصلت إليه هندسة الماضي، يهمل النموذج الحداثي التاريخ والثقافة ويختزل القومية في ما لا يزيد عن معالجة سياسية (Brubaker 2002; Calhoun 1991). وفضلًا عن ذلك، سرعان ما يتقبل النموذجان المذكوران التصنيفات المعرفية التي تنتجها الذوات موضوع الدراسة (أي، القوميين). وفي حين يقبل القائلون بالنموذج البدائي الصفة الجوهرانية التي يسبغها القوميون على الجماعات البشرية (Brubaker 1996)، يقبل القوميون التماهي الذاتي بوصفهم حداثيين علمانيين.

وبناءً على ما تقدم، يسود نوعان متداخلان من اللاتماثل المعرفي الذي يسم الجدل الذي يتناول القومية. ويكمن اللاتماثل المعرفي الأول في معالجة «الحديث» و«السابق للحداثة» في كلا النموذجين. فبينما أُرهِق البناء الاجتماعي للماضي (السابق للحداثة) بحثًا (انظر، مثلًا، Anderson 1991; Hobsbawm 1983)، جرى تجاهل البناء الاجتماعي لـ«الحديث» وأشباهه إلى حد كبير.[٢] وعلى ذلك، فبينما تخضع «الديانة» في أحيان كثيرة للتحليل من زاوية البناء الاجتماعي، يكون «العلماني» مسلمًا به في الغالب. وهذا الأخير هو بمثابة لاتماثل معرفي بين الغرب والشرق. ففي الوقت الذي جرت فيه المبالغة في التشديد على الديانة في حالة

المجتمعات غير الغربية، يغيب هذا التركيز على نحو ملحوظ في حالة المجتمعات الغربية. ويوحي هذان الشكلان من اللاتماثل، إذا ما اقترنا معًا، بأن الديانة تسم غير الغربيين في معظم الأحوال. وفي حالتنا هذه، يجري تصوير اليهود الأوروبيين على أنهم صهيونيون علمانيون، في الوقت الذي يعرضون فيه الصلاح على اليهود العرب.

ونحن نتخطى هذه الافتراضات في هذا الفصل ونقترح منهجية معرفية متماثلة في دراسة القومية والديانة. ووفقًا لهذه النظرية المعرفية: (أ) يمثل «الحديث» – الذي يشبه التقليد «ما قبل الحديث» بصورة معتبرة – تصنيفًا من تصنيفات الممارسة والخطاب، وهو تصنيف يتجسد في الحيز السياسي (Brubaker 1994, 1996)، (ب) ولا يقصي نموذجا القومية («البدائي» و«الحديث») بعضهما بعضًا، وإنما يمثلان جانبين آنيين للقومية «الحديثة»، (ج) وأن الديانة والقومية تتوافقان مع بعضهما في المجتمعات الغربية وغير الغربية.

وفي الواقع، بات من البديهي في الأدبيات ما بعد الكولونيالية أن التمييز بين «الديني» و«العلماني» إنما هو نتاج للتفكير الحديث. ولكن ما هي الآليات السوسيولوجية التي تنتج هذا التمييز بينهما وتحجبه؟

للإجابة عن هذا السؤال، سنوسع إطار التهجين والتطهير الذي وضعه برونو لاتور ليشمل الأدبيات التي تتناول القومية. يقول لاتور أن المصطلح «حديث» ينشئ مجموعتين من المبادئ المتناقضة. تعمل المجموعة الأولى، التي تعرف بـ«التهجين»، على مزج عناصر «لامتشاكلة» ومتمايزة. أما المجموعة الثانية، المعروفة بـ«التطهير»، فتخلق مناطق أنطولوجية منفصلة لا تتابع بينها (Latour 1993: 10). ولا يكون «الحديث» ممكنًا إلا عندما يجتمع «التهجين» و«التطهير» ويؤديان عملهما معًا. وحسب التأطير الذي يضعه لاتور: «يسمح التشكيل الحديث بالانتشار الواسع للهجائن التي يرفض وجودها، واحتمال وجودها، من أساسه» (المصدر السابق، ص. ٣٤).

ونفترض، بالاستناد إلى ما يراه لاتور، أن الصهيونية تمسكت بهذا القانون نفسه في بناء القومية اليهودية الحديثة. فهي تعمل على تهجين العلماني مع الديني، بينما تحجب هذا التهجين في الوقت نفسه، مما يتيح لها تطهير القومية (المنتج الأساسي الذي رشح عن

التهجين) ومعالجة القومية والديانة باعتبارهما حيزين منفصلين عن بعضهما بعضًا. وعلى الرغم من العمليات الآنية التي يؤديها التهجين والتطهير، ينقل الديني إلى ما قبل الحديث (وإلى اليهود العرب)، بينما يحال العلماني إلى الحيز الحديث (وإلى اليهود الأوروبيين).

إن الصهيونية هجين فريد. فهي أوروبية في جوهرها لكنها تتجسد في الشرق الأوسط، ويسود الافتراض بأنها علمانية لكنها متشربة باللاهوت، وهي حديثة لكنها تستمد أصولها من جذور موغلة في القدم. ولا تقدم أي حركة قومية أخرى مثل هذا الخليط من التمثيلات السياسية للشرق والغرب.[٣] ومع ذلك، فنحن نرى أن الدراسة النقدية لـ«الاستثنائية الصهيونية»، على الرغم من خصائصها وميزاتها، تتيح لنا التركيز على عنصريّ التهجين والتطهير بحيث تتوفر لنا الفرصة لتتبع هاتين الآليتين السوسيولوجيتين في عملها. وبذلك، يوفر تحليل القومية الصهيونية ولقائها مع اليهود العرب، حيث برزت القضايا المفاهيمية الأساسية في أبرز صورها، محطة نسترشد بها في تحديد كيفية دراسة العلاقة القائمة بين القومية والديانة على نحو أوثق.

ويبين تحليل خطاب الصهيونية وممارساتها أنها تتحدث بصوتين متناقضين في الوقت نفسه: «بدائي/ ديني» و«حديث/ علماني». يمزج الصوت البدائي (بمعنى يهجن) القديم مع الجديد، ويسعى إلى ضمان شرعية الصهيونية، ولا سيما من الخارج، بواسطة التأكيد على تواصلها التاريخي مع ماضيها الديني. أما «الصوت الحديث» فيتحدث في الداخل ويخاطب أبناء الأمة ويحاول «أن يضفي عليهم الحداثة» بالإشاحة بوجهه عن الماضي (أي التطهير). وتسعى الصهيونية الحديثة إلى تمييز «اليهودي الجديد» عن اليهودي الديني القديم وغير المنتج. وتعمل هذه الفرضية على تقويض التمييز بين القومية البدائية والقومية الحداثية وتقترح وجوب النظر إليهما باعتبارهما ممارسات آنية للتهجين والتطهير.

يتوزع هذا الفصل على ثلاثة مباحث رئيسية، يضع أولها إطارًا نظريًا يدرس الدور الذي تضطلع به الديانة، أي بناء القومية «الحديثة». ويفسر المبحث الثاني الأسباب التي تمكن الصهيونية من توفير الأفكار الملهمة لهذه العملية ويناقش الآليات التي يتم من خلالها تهجين القومية والديانة وتطهيرهما المتبادل. ويستعرض المبحث الأخير ثلاث نقاط اشتمل

عليها اللقاء بين المبعوثين الصهيونيين (شداريم) والطوائف اليهودية في اليمن والعراق. ونختتم هذا الفصل بمبحث ختامي نناقش فيه الدلالات النظرية والتاريخية التي تنطوي عليها هذه الفرضية، إلى جانب نطاقها ومحدداتها.

العلاقة بين القومية والدين

نموذج العلمنة

تمثل العلمنة إحدى العلامات الفارقة الرئيسية في الحداثة من بين المؤشرات الاجتماعية الأخرى – من قبيل الدمقرطة والتنمية الاقتصادية والتكنولوجيا ونشر القيم الثقافية وتعميمها. وفي سياق الصياغة المثالية لنظرية العلمنة، يفهم المصطلحان (علماني وديني) على أنها مصطلحان متشعبان ومستقطبان. ويرتبط مصطلح «العلمنة»، بداية، بالأفكار التي طرحها ماكس فيبر (Max Weber) حول «العقلنة» و«التحرر من الوهم» و«الاستذهان»، ما يعني أنه لا وجود لـ«قوى غامضة لا يمكن حسابها» بحيث لا يستطيع المرء أن يفهمها (Weber [1904] 1958; [1919] 1946: 139). وفي نظر فيبر، لا يعني مصطلح التحرر من الوهم (Entzauberung) ببساطة توقف الناس عن الإيمان بالدين، بل نزع القيمة التي يحملها مفهوم الغموض (Swatos and Christiano 1999). ويكتنف الغموض ميراث فيبر في هذا الموضوع، إذ إنه لم يعرف الديانة ولم يستخدم مصطلح «العلمنة» كثيرًا. ومع ذلك، تشير أعمال فيبر، إذا نظرنا إليها بمجموعها، إلى تراجع أهمية الدين في الغرب (Gorski 2000)، بل اختفائه التام من الحياة العامة تقريبا (Berger 1967; Gauchet 1997; Luckman 1967, 1990; Wilson 1985). وقد أحسن فيليب غورسكي (Philip Gorski) (٢٠٠٠) في تحديد أربعة تفسيرات مختلفة للعلمنة في علم الاجتماع الغربي: أفول نجم الدين (حسب رأي كومتي (Comte))، تراجع مستوى التدين (حسب رأي فيبر)، خصخصة الدين (حسب رأي لاكمان (Luckman))، وتحول الدين إلى مجالات أخرى من حيز العمل (حسب رأي دوركايم (Durkheim) وبارسونز (Parsons)). ويصيب غورسكي في إشارته إلى أن هذه

التفسيرات بمجموعها تنطوي على افتراض أن الدين والعلمانية فئتان متمايزتان، وأن الدور الذي يؤديه الدين في المؤسسات العامة الحديثة بات يضعف شيئًا فشيئًا (انظر، أيضًا، Casanova 1994; Taylor 1998).

وتنطبق الخطوط الفاصلة التي يضعها نموذج العلمنة على الأدبيات التي تتناول القومية أيضًا. وفي هذا السياق، يرى إيرنست غيلنر (Gellner 1983, 1994) أن الحركات القومية عززت علمنة الخطاب السياسي من خلال وضع ثقافة إثنية أضفيت عليها صفة مثالية، دون الديانة، في قلب الأمة. كذلك، لا يجانب بنديكت أندرسون (Benedict Anderson) الصراحة فيما يراه بشأن تراجع دور الدين، حيث يقول: «لا يمثل القرن الثامن عشر في أوروبا الغربية بزوغ فجر عصر القومية فحسب، بل يمثل أفول نجم الفكر الديني أيضًا» (1991: 19). وقد تفرغ عدة مفكرين لتطوير الفكرة التي تقول بأن القومية حلت محل الدين باعتبارها شكلًا من أشكال التعبئة السياسية والتكافل الجماعي، بحيث باتت تشكل ديانة بديلة (Greenfeld 1992; Taylor 1998). ويعزو المؤرخ كارلتون هايز (Carlton Hays) في مقالة نشرها بعنوان «القومية كديانة» ("Nationalism as a Religion") الحماسة التبشيرية التي اكتستها القومية إلى «الإحساس الديني» الأساسي لدى الإنسان (١٩٢٨). ويستشهد هايز بالثورة الفرنسية باعتبارها معلمًا أساسيًا لظهور القومية باعتبارها ديانة، ويحدد ثلاثة ملامح دينية في القومية الحديثة: المثالية التبشيرية (ومن قبيلها 'نحن شعب مميز')، الطقوس المدنية (ومثالها الطقوس التي تحيط بالعلم) واللاهوت السياسي (ومثاله العقائد الرسمية، التعاليم الموروثة عن الآباء المؤسسين وإعلان الاستقلال والدستور). ويعتمد أنطوني سميث (Anthony Smith) (٢٠٠٤) مسارًا مماثلًا، حيث يشدد على الملامح المتطابقة بين القومية والديانة. وفي السياق نفسه، تعرّف لياه غرينفيلد (Liah Greenfeld) (١٩٩٦) القومية على أنها «ديانة حديثة»، ويسميها جوزيف لوبيرا (Joseph Llobera) (١٩٩٤) «آلهة الحداثة»[4] كما يجد هذا التقليد النظري التعبير عنه في مفهوم «الديانة المدنية»، الذي طرحه روبرت بيلاه (Robert Bellah) وزملاؤه (١٩٨٥) أو في مفهوم «الديانة الإنسانية» الذي وضعه جوليان هكسلي (Julian Huxley) (١٩٤١). وبالاستناد إلى هذا

التأكيد – أن القومية متساوقة مع الديانة وأنها بذلك تحل محل الديانة – يتعامل هؤلاء المفكرون مع القومية والديانة باعتبارهما على طرفي نقيض. فعلى سبيل المثال، يوظف تشارلز ليبمان وأليعيزر دون- يحيا (Charles Liebman and Eliezer Don-Yehiya 1983) مفهوم الديانة المدنية في إسرائيل للإشارة إلى جميع العناصر التي تحمل صفة القداسة في الثقافة السياسية الإسرائيلية: الطقوس، الخرافات والعقائد المشتركة التي توفر الشرعنة والوحدة الظاهرة (بالنسبة إلى السكان اليهود. وانظر أيضًا عيلام (Elam 2000) الذي يفترض أن الثقافة «العلمانية» اليهودية تشبه الديانة المدنية في ملامحها).

وفي المقابل، نحن نفترض أن المنطق يقول إن تصوير القومية «العلمانية» بوصفها ديانة، أو ديانة مدنية، يُخرج الديانة من دائرة تعريف القومية. ويعد هذا الأمر صحيحًا على نحو خاص في الحالة الصهيونية، وذلك في ضوء العلاقة الحميمة القائمة بين القومية والديانة والإثنية، كما تطرقنا إليها في أول فصول هذا الكتاب «التاريخ يبدأ من البيت». وتكمن المفارقة في أن المحاولة المنطقية التي بذلت لوصف القومية باعتبارها مشروعًا مقدسًا، يتساوق مع الديانة، تضع الديانة خارج المعادلة وتصور القومية على أنها علمانية في ظاهرها. ويعمل هذا التصوير، ومن خلال القياس البنيوي (بين القومية والديانة)، على تطهير الممارسة الصهيونية من أسسها اللاهوتية. وينظر إلى الصهيونية والديانة على أن إحداهما تقصي الأخرى، وتصور أولاهما باعتبارها ديانة بديلة. ومن شأن هذه الممارسة المنطقية أن تأخذ بيد المرء لاستخلاص نموذج لـ«الصهيونية العلمانية».

تعرض نموذج العلمنة لهجوم عنيف على مدى العقدين المنصرمين، لأن الديانة تأبى الاختفاء من الحيز العام (Bell 1952; Casanova 1994; Chaves 1994; Hadden 1987; Swatos and Christiano 1999). ويحتج النقاد بأن المفكرين والبحاثة الغربيين قد أضفوا صبغة رومانسية ومثالية على تصوير المجتمع الحديث، وأن الديانة لم تكف عن كونها عاملًا جوهريًا من عوامل الحداثة على الإطلاق (Hadden 1987). ويفترض البعض أن التاريخ الأوروبي يبين، وعلى النقيض من الاعتقاد الشائع، أن حركة الإصلاح البروتستانتية كانت هي الدافع الأعظم الذي وقف وراء اعتناق أوروبا للمسيحية، وأن أوروبا الحديثة باتت اليوم متمسكة بالمسيحية أكثر مما كانت عليه في العصور الوسطى (انظر، مثلًا، Le Bras and Delumeau, cited in Gorski 2000; Stark and Iannacone 1994). وفي هذا المقام، يرى كارل شميت (Carl Schmitt) (١٩٣٤) أن السياسة الحديثة لا تستطيع النأي بنفسها عن اللاهوت والفرضيات اللاهوتية. كما يفترض جون ميلبانك (John Milbank) (١٩٩٠) أن بناء «العلماني» ليس خلوًا من الدين وليس فضاءً تحرر الحياة الإنسانية فيه نفسها من السلطة المهيمنة التي يمارسها الدين. ويؤكد طلال أسعد، منذ البداية، أن «العلماني» كان جزءًا من الخطاب اللاهوتي (Asad 2003: 192). وفضلًا عن ذلك، يفترض عدد لا يحصى من الدراسات العملية أن المشاركة الدينية قد شهدت ازديادًا في معظم المجتمعات الغربية الحديثة، ناهيك عن المجتمعات غير الغربية (أنظر، مثلًا، Finke and Innaccone 1996; Stark 1996; Stark and Iannaccone 1994). بل يقترح العديد من المفكرين، في سياق هذا الاتجاه التصحيحي، الاستغناء عن مصطلح «العلمنة» واستبعاده من جميع النقاشات النظرية.

ويؤكد فيليب غورسكي أن العلمنة وإضفاء صفة القداسة لا تستبعد إحداهما الأخرى باعتبارهما نموذجين، وأنه على الرغم من أن تفكك الكنيسة الغربية قد تسبب في تقويض وحدة النخب والمؤسسات الدينية، إلا أن ذلك لم يقلص من نفوذ السلطة الدينية ومن

المرجح أن المجتمع الغربي قد بات أكثر علمانية، دون أن تقل درجة تدينه (Gorski 2000). ويدل هذا الأمر على الحاجة إلى تأويل مغاير هنا، بمعنى تأويل الحدود المتداخلة التي يمكن النفاذ من خلالها، وليس إلى تأويل يعزلها عن بعضها بعضًا. ولتبسيط هذا المعنى من وجهة نظر لاتور، يفترض أن الجدل الدائر حول العلمنة يوظف «روايات تطهيرية» تتعامل مع «العلماني» و«الديني» باعتبارهما متضادين.

وفضلًا عما تقدم، تعتري حالة جسيمة من اللاتماثل معالجة الدين في المجتمعات الغربية وغير الغربية، حيث يظهر التداخل في «الروايات التطهيرية» التي عرجنا عليها أعلاه في دراسة الغرب، بينما يجري التحفظ عليها في دراسة القومية غير الغربية. وفي الوقت الذي لا ننكر فيه وجود مثل هذا اللاتماثل في الحياة الواقعية، ترى فرضيتنا أن الباحثين الذي يتصدون لدراسة المجتمعات الغربية قد تسرعوا في توظيف روايات التطهير، مما أفضى أيضا إلى إنكار العامل الذي يشكله الدين فيها.

تهجين القومية والدين

لو كان الغرب يواجه في الواقع عمليات التقديس كما يواجه عمليات العلمنة على الأقل – وإن كنا لا نسلم بالتمييز الفاصل بين الدين والعلمنة – فليس هنالك سبب يحملنا على الاعتقاد بأن هذه العمليات قد تجاوزت القومية. فبادئ ذي بدء، كان ظهور الدولة القومية في الغرب مصبوغًا بالمسيحية (Bendix 1978; Friedland 2001; Hastings 1997; A. W. Marx 2003). وكانت الثورة الفرنسية استثنائية بالنظر إلى أنها وضعت نفسها في معارضة الدين. وحتى هذه الفرضية، هي مثار جدل (انظر A. W. Marx 2003: 28). فقد بات الإيرلنديون يتماهون مع الكاثوليكية بعدما رفضوا المشي في ركاب الإنجليز في مسيرة الإصلاح. واعتنق شعب ويلز عن بكرة أبيه المذهب البروتستانتي خلال القرن التاسع عشر في سياق اكتساب وعي قومي (Hobsbawm 1990). ولم يشهد القرنان الثامن عشر والتاسع عشر مجرد هجمات تنويرية على السلطات الدينية، بل شهد أيضًا ظهور حركات

دينية جديدة تنبض بالحياة، مثل الميثودية في إنجلترا والحركة التقوية في ألمانيا (Hefner 1998). كما ترافقت الثورة الأميركية مع نشر المعتقد البروتستانتي، المعروف بالصحوة الكبرى (Friedland 2001; Hefner 1998).

ويفترض روبرت هفنر (Robert Hefner) (١٩٩٨) أن الدين يمارس نفوذًا مهمًا على المجتمع المدني وعلى الحيز العام في العديد من المجتمعات الغربية المعاصرة. فمثلًا، تبنت الكنيسة البروتستانتية في جمهورية ألمانيا الديمقراطية السابقة (ألمانيا الشرقية) موقفًا رسميًا تجاه توحيد ألمانيا في العام ١٩٩١. وقد باتت القومية الأميركية اليوم تصطبغ برموز إنجيلية واصطلاحات دينية. وفي هذا المضمار، يفترض ميلان مكألستر (Melan McAlister) (٢٠٠١) أن الروايات الدينية أدلت بدلوها في تشكيل السياسة الخارجية المعاصرة التي تنتهجها الولايات المتحدة في الشرق الأوسط، كما عززت الإحساس الأميركي بالهوية القومية. ولذلك، فمن المعقول أن يفترض المرء بناءً على ما يراه كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) (١٩٨٣) أن الرموز الدينية المقدسة تتسرب من الدين إلى جميع مناحي الحياة السياسية. وتشير هذه الأمثلة إلى أن دور الدين في الحركات القومية التي قامت في الغرب لم تتلاش بالضرورة. وهذا الأمر صحيح على وجه الخصوص في المجتمعات غير الغربية أيضًا.

في بادئ الأمر، كان مفكرو التحديث يعتقدون بأن عمليات التحديث قد تنشر القيم العلمانية من المجتمعات الغربية إلى المجتمعات غير الغربية. وساد الاعتقاد بأن الأمر ليس سوى مسألة وقت حتى يجري تحديث المجتمعات غير الغربية، بحيث يتم تجريب العلمنة وخصخصة الدين (Hefner 1998; Tibi 1990). ولكن الواقع التاريخي أخذ منحى مختلفًا. ففي الإسلام، يفترض إيرنست غيلنز أن «التحديث من جانب، وإعادة تأكيد الهوية المحلية القديمة والمفترضة من جانب آخر، يمكن إنجازهما في لغة واحدة هي اللغة نفسها وفي مجموعة من الرموز» (Gellner 1981: 5، وانظر أيضًا Hefner 1998: 90). وعلى هذا المنوال، يبين روجر فريدلاند (Roger Friedland) (٢٠٠١، ٢٠٠٢) أن تشكيل العديد من الهويات القومية الحديثة غير الغربية والحركات القومية كان يفيض بالروايات الدينية والرمزية والطقوس. ويمكن تصنيف الشواهد المتطرفة على تلك الهويات تحت مسمى

«القومية الدينية»، التي نورد هنا بعض الأمثلة البارزة عنها، من إيران وسريلانكا والهند وباكستان والمملكة العربية السعودية. ويشهد العالم اليوم جملة من الصراعات الدينية - القومية الشرسة في جميع أنحائه، يشارك فيها - كل في موقعه - الإسلاميون المتعصبون، القوميون الهندوسيون المحافظون، أنصار عيد العنصرة في أميركا اللاتينية والقوميون اليهود الذين يؤمنون بالمسيح المنتظر.[٥]

ولا ينبغي أن توحي الأمثلة المذكورة أعلاه – من الأمم الغربية وغير الغربية – بأن جميع الديانات متماثلة أو أن العلاقة بين القومية والدين متطابقة بين سائر الأمم. بل تشير هذه الشواهد إلى الواقع الذي يقول بأن نماذج الحداثة تتخلف عن الاعتراف بمدى تعقيد القوة الدينية وبمدى التداخل بين الدين والقومية. وبخلاف ذلك، تشير تلك الأمثلة في حدها الأدنى إلى الحاجة إلى إجراء المزيد من الأبحاث التي ترمي إلى تحديد المفاهيم السوسيولوجية لهذه القضية.

ليست في المنظور الما بعد كولونيالي أي مواربة بشأن نظرية المعرفة المتصلة بالتهجين (Asad 1993, 2003; وانظر، أيضًا، Bhabha 1990, 1994; Chatterjee 1993). فعلى سبيل المثال، يفترض أسعد في كتابه «تشكيلات العلماني» (Formations of the Secular) أن «العلماني» ليس خلفًا للدين ولا سابقًا عليه، بل يشكل كلاهما بناء برز في الفكر الاجتماعي العملي واللاهوتي خلال القرن التاسع عشر وصور مجموعة متنوعة من الأشكال الاجتماعية المتداخلة باعتبارها أشكالًا جوهرانية لا تقبل التغيير ويستثني بعضها بعضًا (Asad 2003: 31).[٦] ومن الناحية العملية، «لم يعد مبدأ التفريق البنيوي - الذي يتم بموجبه توزيع الدين والاقتصاد والتعليم والعلم في فضاءات اجتماعية مستقلة - قائمًا» (المصدر السابق، ص. ١٨٢).

وفي الوقت الذي تعرض فيه النظرية الما بعد كولونيالية نقدًا مستساغًا للفرضيات الحداثية، يقدم النموذج السوسيولوجي الذي يقترحه لاتور إطارًا نظريًا أكثر قبولاً (Latour 1993، وانظر، أيضًا، Bockman and Eyal 2002) لفهم العلاقة القائمة بين القومية والديانة على أرض الواقع.

مبادئ الحداثة التي يضعها لاتور

يتسم الجدل الذي يتناول العلمنة والتقديس، في الإطار الذي يراه لاتور، بحداثته الصريحة، ولا يمكن حل هذا الجدل طالما بقي افتراضان معرفيان دونما تغيير. يكمن الافتراض الأول في أن «العلمانية» و«الدين» يمثلان نقيضين يقصيان بعضهما بعضًا، حيث يعرَّف الواحد منهما على خلاف الآخر (Swatos and Christiano 1999: 213).[٧] ويشكل الافتراض الثاني كيانًا معينًا يتماشى مع قواعد التطور ويتعلق بفترة تاريخية محددة. وفي المقابل، تنطوي الحداثة في نظر لاتور على مجموعة تضم مبدأين متناقضين وتميط اللثام عن الطبيعة الهجينة للواقع الذي نعيشه. ويستهل لاتور افتراضه بملاحظة يسوقها حول حالة صارخة من اللاتماثل المعرفي بين الحديث والسابق للحداثة.

اللاتماثل بين الحديث وما قبل الحديث

حتى قبل أن يضع لاتور إطاره، أشارت ماري دوغلاس (Mary Douglas) إلى البناء الاجتماعي غير المتماثل في نقدها لأعمال دوركايم الذي يرى أن الجماعات البدائية منظمة من خلال أوجه التشابه (التكافل الميكانيكي) وأن معرفة هذه الجماعات للعالم تستند إلى استقرار علاقاتها الاجتماعية. ومن الجهة الأخرى، ينظم المجتمع الحديث من خلال مجموعة متنوعة من الأفراد يجري توحيدهم عن طريق الخدمات المتخصصة (التكافل العضوي). وتستند معرفة هذا المجتمع بالعالم إلى الأعيان المادية. ووفقًا لما تفترضه دوغلاس، فإن «البناء الاجتماعي للواقع ينطبق بحذافيره عليهم، على البدائيين، ولا يسري إلا في جزء منه علينا» (Douglas 1975: xii). وفضلًا عن ذلك، تفترض دوغلاس أنه بينما تمثل نظرية دوركايم حول المقدس نظرية حول «كيفية تشكيل المعرفة بالكون من الناحية الاجتماعية»، فهذه النظرية لا تنطبق على العلماني (المصدر السابق).

ويبدو أن هذا اللاتماثل ما يزال سائدًا حتى في هذه الأيام. فأسعد يستعرض لاتماثلًا تخصيصياً مشابهًا في علم الأنثروبولوجيا المعاصر. وفي هذا الإطار، لا يظهر العلماني – باعتباره ذاتاً – في مجموعة من مناهج الجامعات والكليات التي يتم إعدادها لصالح الرابطة الأميركية لعلم الأنثروبولوجيا (American Anthropological Association)، والتي تبين، على النقيض مما تقدم، أن الدين يخضع لدراسة وافية فيها (Buckser 1998). كما لا يندرج العلماني فيها باعتباره موضوعًا دراسيًا في النصوص التمهيدية المشهورة (Asad 2003).

وفي سياق منفصل، تولي دوغلاس انتباها خاصا للتهجين والتطهير. فهي لا تخصص، في معرض حديثها عن «القذارة» و«التلوث»، قيماً مطلقة لها: فالقذارة هي، ببساطة، ظاهرة هجينة ومادة خارج المكان (Douglas 1966: 2; 1975: 50). والقذارة، شأنها شأن أي تلوث ثقافي، تحميها قواعد التطهير التي يرعاها المجتمع. وعلى هذا المنوال، تتطرق دوغلاس إلى هشاشة الحدود القائمة بين المقدس والعلماني وبنائها، حيث تفترض أن

> الأفكار الدينية متقلبة ومائعة وهي تعوم في الذاكرة دون وجود رابط فيما بينها، ويحتمل أن تتعرض للتحول على الدوام أو أن تندمج في سياقات أخرى وتخاطر بفقدان صفتها الجوهرية. وهناك خطر دائم بأن يغزو المقدسُ الوثنيَّ وأن يغزو الوثنيُّ المقدسَ. ويجب توفير الحماية المتواصلة للمقدس من الوثني عن طريق التحريم. ولذلك، يجري التعبير عن العلاقات مع المقدس في جميع الأحوال عبر طقوس الفصل وترسيم التخوم، كما يجري تدعيم هذه العلاقات بالإيمان بالخطر الذي يتأتى من تجاوز الحدود المحظورة (Douglas 1975: 49).

إن الموقف النظري الذي تتبناه دوغلاس يشبه ذلك الذي يراه لاتور. فهي تلاحظ التهجين («الغزو») والتطهير («الفصل وترسيم التخوم»)، ولكنها لا ترقى إلى المستوى الذي بلغه لاتور لأنها توسع نطاق مبدأ التزامن. فعلى عكس لاتور، لا تسمح دوغلاس لكلتا العمليتين بأن تحدثا في الوقت نفسه. فحسب الصيغة التي تراها، تكون الحدود حال

ترسيمها خارجية وحقيقية وجامدة إلى حد ما. كما يعد هذا الافتراض شائعًا في الجزء الأكبر من الأبحاث السوسيولوجية التي تتناول الحدود في هذه الأيام (مثل ;Bourdieu 1984 Kemp 1997). بل إن معظم الأدبيات التي تتصدى لتجاوز الحدود تفترض وجود هذه الحدود سلفًا (انظر، مثلًا، Butler 1991).

التهجين والطهرانية باعتبارهما تعريفًا للحداثة

ينتقد لاتور الرواية التقليدية حول الحداثة، والتي تجمع ما بين الحديث والتكنولوجيا والعلم والتنمية الاقتصادية، وإحلال الأنطولوجيا ونظرية المعرفة محل اللاهوت والميتافيزيقيا. وعوضًا عن ذلك، يشدد لاتور على أن مصطلح «الحديث» ينطوي على مجموعتين تشملان مبادئ تختلف اختلافًا كليًا عن بعضها بعضًا وينبغي أن تبقى متمايزة عن بعضها بعضًا كي تبقى حديثة. تشكل المجموعة الأولى، التي يسميها «التهجين»، مزيجًا من ظواهر مختلفة اختلافًا كليًا عن بعضها: الطبيعة والثقافة، البشر وغير البشر، العلمانية والدين.[٨] وتخلق المجموعة الثانية، التي يسبغ عليها مسمى «الطهرانية»، مناطق أنطولوجية متمايزة تمام التمايز عن بعضها بعضًا، وهي فروقات تتصل بالثقافة والطبيعة، البشر وغير البشر، الدين والعلمانية. وهنا تكمن المفارقة الحديثة التي يراها لاتور برمتها. هناك فصل تام بين عمل التهجين وعمل الطهرانية. فنحن نواجه، على مستوى حياتنا اليومية، شبكات وناشطين يمثلون الواقع الهجين. وعلى المستوى المعرفي في المجتمع، لا تتحدى هذه الهجائن الفصل المطلق بين التصنيفات. ولذلك، يقول لاتور «قد يكون الرجال والنساء الحديثون كفارًا حتى مع بقائهم متدينين في الوقت نفسه» أو «علمانيين وصالحين في الوقت عينه» (Latour 1993: 33).[٩]

وتكمن مساهمة لاتور في أنه يقدم نظرية عامة للحداثة ويعالج فيها عمليتين – تتصلان بالتهجين والطهرانية – في آنٍ معًا. وينبع نجاح الحداثة باعتبارها مشروعًا من القدرة على مزج المواضيع والتصنيفات دون استبعاد أي مجموعة (وهنا تستعرض الهندسة الوراثية

مثالًا بارزًا على ذلك). ولكن بينما تسرف الروايات التاريخ في عزو الفضل إلى التطهير، فهي تنكر الممارسات التي تصدر عن التهجين. ووفقًا لما يراه لاتور، فإن الأثر الآني الذي يفرزه التهجين والتطهير هو ما يشكل قانون الحداثة، حيث يُغرق انتشار الهجائن واقعنا، لكن التطهير لا يسمح لنا بالاعتراف به (Latour 1993: 50).

ويركز الجدل الذي يدور حول العلمنة على موقع الحدود وينكر الطبيعة الهجينة، والمشكلة، للعلمانية والدين على حد سواء. فعندما يفترض سي. جي. إتش. هايز (C. J. H. Hayes) أو أي. دي. سميث (A. D. Smith) أو ليا غرينفيلد (Liah Greenfeld) أن القومية العلمانية تتساوق مع الديانة، فهم في الحقيقة يستحضرون «الروايات الطهرانية» التي تفصل ما بين الاثنتين. ويقترح لاتور، لكي يتمكن من الالتفاف على مشكلة التطهير، دراسة الشبكات. ومثلما قلنا في الفصل الأول، فنحن ندرس القومية من خلال الشبكات.

لا تمتثل الشبكات، التي يسميها هاريسون وايت (Harrison White) (١٩٩٢) «الوقائع الظاهراتية»، لعمليات التطهير. فهذه الشبكات تقوم في أساسها على الروابط والتحالفات التي تتخطى التصنيفات القائمة. وتتقاطع الشبكات مع التصنيفات المفاهيمية المتجسدة وتتعامل مع القومية باعتبارها تصنيفًا ديناميًا وليس ثابتًا، وباعتبارها تملك حدودًا مجتزأة وعابرة ومراوغة، ليست جامدة (Brubaker 1998). وتمتلك الشبكات، بالنظر إلى طبيعتها غير الحاسمة، القدرة على رفض جميع أنواع الجوهرانية أو الفردانية المنهجية (Emirbayer and Goodwin 1994)، بما فيها الانقسام الديني- العلماني.

في المبحث التالي، نستعرض تهجين «الدين» و«العلمانية» وتطهيرهما في بناء القومية الصهيونية الحديثة، كما نواصل تتبع شبكة المبعوثين الذين زاروا اليهود العرب خلال النصف الأول من القرن العشرين. فقد عَبَرَ هؤلاء المبعوثون، وتعدّوا في الوقت نفسه، الحدود بين الغرب والشرق، بين العلمانية والدين، بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات ما قبل الحديثة. وبناءً على ذلك، سوف نتعرف على الممارسات القومية من خلال هذه الشبكات. وفي هذا الإطار، نحن نتعامل مع القومية من ناحية ظاهراتية وبوصفها نتاجًا لهذه الشبكات وليس العكس. وبذلك، تتحول الممارسات اليومية التي ينفذها المبعوثون إلى ما يعرّفه بروبيكر (Brubaker)

بأنه قومية. ومن ناحية أساسية، لا تتوافق هذه الشبكات، بوصفها كذلك، مع التصنيفات المعدة سلفًا للدين والعلمانية، أو الحدود المفترضة بينهما.

ظهور الصهيونية العلمانية

الصهيونية هي سليلة القومية الأوروبية، ويعرف أنصارها أنفسهم بأنهم الذين نشروا الفكر الطوباوي الأوروبي. وقد نشأ علم التأريخ القومي اليهودي في منتصف القرن التاسع عشر متفرّعاً عن علم التأريخ الأوروبي - ولا سيما الألماني - الحديث (Raz-Krakotzkin 1998; Piterberg 1996). فقد تبنى المفكرون الصهيونيون أفكارًا من الحركة القومية الألمانية حول العلاقة بين الوطن والشتات، والاندماج في ممارسات التأميم (من قبيل التعليم القومي أو إنشاء الحركات القومية للشباب والرياضة)، وتشييد المستوطنات الريفية، في ذات الوقت الذي كرسوا فيه جهدهم لبناء الشخصية. وحسبما يقول هانز كوهن (Hans Kohn)، وهو أحد أوائل المفكرين الصهيونيين، فإن الصهيونيين الشباب «نقلوا تعاليم فيشته (Fichte) إلى سياق وضعنا نحن» (مقتبس في Buruma and Margalit 2004: 12). وفي الواقع، وكما رأينا في الفصل الأول من الكتاب، كان جميع المفكرين والناشطين يعتبرون أن المؤشرات على الحركة القومية اليهودية جاءت من أوروبا (Avineri 1981).[١٠]

وفضلًا عن ذلك، ظهرت الحركة القومية الصهيونية باعتبارها ظاهرة غير تقليدية مخالفة للإجماع السائد لسببين، أولهما أنها ولدت من رحم حركة التنوير الأوروبي التي جسدت تقليدًا مناهضًا للدين (في ظاهره على الأقل)، وثانيهما أنها تبلورت ضمن الاشتراكية الأوروبية في وقت جرى فيه وقف التشاور مع المؤسسات الحاخامية في الحيز العام (Kena'ani 1976). لقد أبدت الحركة الصهيونية عداوة صارخة للدين (Avineri 1994)، وتشكلت الأيديولوجيا القومية في جانب منها من خلال التنكر للحياة الدينية وجميع ما انطوت عليه.[١١] وكان من القيم السامية التي رعتها الحياة القومية الصهيونية العلمانية

العمل والإنتاجية، إنشاء فرد عقلاني جديد، الاستقلال الاقتصادي والتقدم من خلال العلم والتكنولوجيا. وعلى الرغم من أن كثيرين ممن وصلوا إلى فلسطين في أواخر القرن التاسع عشر قد ترعرعوا في أسر متدينة، إلا أن انتقالهم إلى فلسطين يدل على ثورة على كل ما يتماهى مع الحياة الدينية الأرثوذكسية. وبذلك، تشبه القومية الصهيونية حركات قومية حديثة وعلمانية أخرى في الغرب. فالصهيونية، شأنها شأن القومية الغربية، نبتت من السياق اللاهوتي وبدا أنها تجاوزته من خلال تحويل الدين إلى قومية حديثة. ومع ذلك، من الواضح أن القومية الصهيونية لم تزل لاهوتية. ويفترض المفكرون، في هذا المضمار، أن المفاهيم الأساسية التي ينبني المشروع الصهيوني عليها – وهي تخليص الأرض واللغة العبرية، والرؤية الطوباوية لـ«عودة صهيون» وأماكنها المقدسة – كانت تتمحور حول الخرافات اللاهوتية (انظر، مثلًا، Kimmerling 1998, 1999; Raz 1999; Raz-Krakotzkin 1999, 2002; Yonah and Goodman 2004).

ومن بين الآليات الرئيسية التي يوظفها التأريخ الصهيوني في خطابه، تلك الثنائية بين «الييشوف الجديد» (الاستيطان اليهودي الجديد في فلسطين بعد العام ١٨٨١) و«الييشوف القديم» (الاستيطان القديم قبل العام ١٨٨١). وقد تطورت هذه الثنائية، التي اخترعها المهاجرون الذين قدموا إلى فلسطين فيما يعرف بالهجرة («علياه») الثانية في سياق بناء هويتهم، إلى تصنيف تأريخي قائم بذاته بعد ذلك (Barnai 1995; Herzog 1984a, 1984b; Kaniel 1978). ونحن نتناول هذه المسألة بالتمحيص والتدقيق من أجل الكشف عن الطريقة التي بات فيها التمثيل «المعلمن» للممارسة الصهيونية يخضع للتنظيم والإشارة إلى الموقع التأريخي الذي نستطيع من خلاله فهم مدى تعقيد ظاهرة «شداروت» (مؤسسة المبعوثين) ضمن المنطقة الضبابية الواقعة بين اليهودية باعتبارها ديانة واليهودية باعتبارها إطارًا ثقافيًا للقومية الصهيونية (انظر Shenhav 2003).

ووفقاً لما افترضناه آنفًا، يتحدث التأريخ القومي- العلماني الصهيوني بصوتين متوازيين: يشدد أحدهما على الانتقال من «الييشوف» القديم إلى «الييشوف» الجديد – والذي يشير، في كلتا الحالتين، إلى المجتمع اليهودي الذي كان قائماً في فلسطين قبل العام ١٩٤٨ – باعتباره

النقطة التي انطلقت منها القومية الصهيونية الحديثة في أرض إسرائيل، بينما يحجب الصوت الآخر هذا التمييز. ويفصل الصوت الأول بين ما ينظر إليه على أنه ظهور التنظيم القومي والماضي السابق للقومية ويرى أن «اليشوف» القديم احتضن جميع الخصال السلبية التي سعت القومية الحديثة إلى استئصالها (الخمول، الاتكال على الشتات، الانشغال بالدراسات الحاخامية إلى حد الهوس والجهل بالثقافة العامة). ومنذ وصول طلائعيي منظمة «بيلو» (Bilu group) خلال العقد الثامن من القرن الماضي، بات أبناء «اليشوف» الجدد يمثلون عكس ما كان أبناء «اليشوف» القدماء يرمزون إليه (Friedman 1978): القومية الراديكالية، روح العمل، العلمانية والمنهجية الدينامية (Kaniel 1981).[١٢]

ويستحضر هذا الصوت في التأريخ الصهيوني التمييز بين «اليشوف» القديم و«اليشوف» الجديد من أجل تصوير فاصل معرفي، أو مرحلة انقطاع، يتيح الفصل بين الماضي الإثني- الديني والحاضر الإثني- القومي، إذ لم يكن من الممكن تسمية الهجرة الأولى، مثلًا، بهذا الاسم لولا ما جرى من تبسيط الحقائق والتطهير. وفي هذا المقام، يقول يسرائيل بارتال، الذي يمثل التيار المركزي في مسيرة التأريخ الصهيوني، «لم تضرب جذور «اليشوف» الذي ترعرعوا في فلسطين على مدى السنوات الأخيرة قبل ظهور الحركة القومية الحديثة في هذه الأرض، وإنما أقاموا فيها باعتبارهم ظاهرة من ظواهر الشتات». ويستطرد بارتال فيقول إنه «لم يكن يدور في خلدهم خلاص الإنسان ولم يكونوا يرغبون في التحول إلى عمال في الأرض من الناحية العملية» (Bartal 1994: 9, 317). ويعتبر بارتال اليهود الذين عاشوا في القرن التاسع عشر جزءًا من الشتات، لأن العالم الروحي لـ«البيروشيم» (المتقشفون) ـ أولئك الذين يعزلون أنفسهم عن العالم ويكرسونها لدراسة التوراة – لم يكن منفصلاً عن عالم النخبة المثقفة في ليتوانيا في مطلع القرن نفسه. «كان الحسيديون الذين انتسبوا إلى المعاهد (كولـل) [الكليات الدينية (ييشيفا) للرجال المتزوجين] في فولينيا موجودين ماديًا في صفد أو طَبريا أو القدس، لكن أبصارهم كانت شاخصة نحو روزين أو سديغورا. ولم ينتظم نسيج الجماعات المختلفة مع بعضه ليشكل 'أمة'» (Bartal 1994: 15).

ومع ذلك، يسعى الصوت الثاني في التأريخ الصهيوني في الوقت نفسه إلى تهجين، أو

تخليق، الانطباع الخارجي للتواصل مع «اليشوف» القديم من أجل التدليل على التتابع غير المنقطع للقدر اليهودي وإثبات أن الشكل الجديد من الاستيطان لم ينشأ من العدم. ووفقًا لهذا التوجه، تكمن جذور التجديد الثقافي والروحي (أي القومي) عند اليهود في أرض إسرائيل في «اليشوف» القديم على وجه الدقة، في المجتمع المتدين- التقليدي نفسه الذي أراد القادمون الجدد استئصاله. لقد كان ينظر إلى المجتمع اليهودي القديم في فلسطين بمثابة شهادة حية على الارتباط المتواصل بين شعب وأرضه وبمثابة حلقة في سلسلة تشملها سيرورة تعمل القومية البدائية من خلالها على تأليف ورواية نفسها.[١٣]

وتحتكم القومية، في نسختيها، إلى التقاليد الدينية اليهودية باعتبارها نوعًا من تركيبها الداخلي الذي ييسر، في الوقت ذاته، تواصلاً بدائياً مع الإثني وتشكيل الآخر الذي تطرح القومية من خلاله الفرضيات التي تبدو شمولية في ظاهرها.

ولا تقتصر ظاهرة التحدث بصوتين متناقضين على الصهيونية وحدها. فأندرسون (Anderson) يلاحظ أن المفارقة التي ينطوي عليها مشروع القومية تكمن في أنه يمثل حركة حديثة وجديدة (يصطلح على تسميتها بـ«الحداثة الموضوعية») تستمد جانبًا من مشروعيتها، أيضا، من تشابهها مع الماضي البدائي المتواصل («عتاقتها الذاتية»).[١٤] ويرى أندرسون أن الأمم «تعي أنها منغمسة في زمن علماني ومتسلسل، بما يشمله من دلالات الديمومة، وتعي مع ذلك أنها 'تنسى' تجربة هذه الديمومة» (Anderson 1991: 205). ومثلما افترضنا أعلاه، يرغب الصوت البدائي في ضمان مشروعية الفعل القومي، ولا سيما من الناحية الخارجية، بادعاء ديمومته وجوهره التاريخي. أما الصوت الآخر، الموجه لغايات داخلية، فيتيح إمكانية إعادة تنظيم المجتمع القومي اللامتجانس ضمن المحددات المعرفة بأنها حديثة.

وفي هذا السياق، تركز الحالات العملية الثلاث التي نسوقها أدناه على المبعوثين الذين ولدوا في أوروبا وزاروا يهود اليمن والعراق. ويسمى هؤلاء المبعوثون، في القاموس الصهيوني، بـ«شداريم» وتسمى شبكتهم بشبكة «شداروت». وكان المبعوثون جزءًا من جسم هجين يتألف من أفراد تربط بينهم روابط فضفاضة ويعملون في أوساط الطوائف

اليهودية المتدينة. وتجد العملية البديهية التي يضطلع بها التأريخ الصهيوني والتناقض الذي ينم عنه مقابل هذه الثنائية أبلغ تعبير عنها في الممارسات التي أقدمت عليها شبكة المبعوثين («شداروت»). فمن ناحية، تشكل هذه الممارسة جزءًا بارزًا مما تصطلح القومية على تسميته بـ«القديم»، لأنه ديني وطفيلي ومتشرب بعقلية الغيتو. ومن ناحية أخرى، نرى أن الممارسة المذكورة تنغرس في المشروع القومي وتشكل جزءًا أصيلًا منه. وبالتالي، تيسر ظاهرة شبكة المبعوثين تشكيل وجهة نظر معرفية لا تستسلم للتصور البديهي بشأن العلمانية مقابل التدين، بل تهدمه وتهجنه بدلًا من ذلك.

شبكة المبعوثين («شداريم»): شبكة هجينة من المبعوثين اليهود

لم تستهل شبكة المبعوثين («شداريم») عملها في خدمة الأهداف الصهيونية إلا في مطلع القرن العشرين، بعدما بزغ فجر القومية الصهيونية. وكان هؤلاء المبعوثون في أصلهم من اليهود الحريصين على التقيد بتعاليم دينهم، ومن بينهم العديد من كبار الحاخامات الذين انطلقوا في بعثات دينية. وقد مثل المبعوثون الأرض المقدسة وكانوا جزءًا من هيكلية الدعم التي تشكلت في أوساط القيادة اليهودية في فلسطين. وزار هؤلاء المبعوثون الطوائف اليهودية بغية جمع الأموال لصالح المراكز اليهودية في فلسطين، التي تعتبر «أرض إسرائيل». وقد استمدوا تأثيرهم من السلطة التي أوكلت إليهم لإصدار الأحكام في قضايا قانونية معقدة وقرارات التحكيم بشأن الأحكام الدينية التي تتعارض فيما بينها. وعمل المبعوثون على الارتقاء بسلطة زعماء الطوائف في نظر أبنائها، وأعدوا الأنظمة وفوضوا غيرهم بإنفاذ الأعمال الدينية، ووزعوا الكتب، وتولوا تعيين الحاخامات والمسؤولين عن طقوس الذبح، كما قدموا التفسيرات اللازمة للتوراة (Yaari 1951).[١٥] وكانت الصحف المحلية تحتفي بوصول المبعوثين باعتباره حدثًا ذا طابع خاص في الطائفة. وكان المبعوث يحضر إلى الكنيس في معظم الأحوال ويلقي موعظته الأولى على أبناء الطائفة بغية التحضير

لجمع الأموال، وهو ما يثبت مكانته الرفيعة.

وقد بدأ دور شبكة المبعوثين («شداريم») بالتغير منذ أواخر القرن التاسع عشر (بعد العام ١٨٧١، الذي يعتبر بداية بزوغ نجم الصهيونية الحديثة في فلسطين). فقد شرعت القيادة الصهيونية في الاعتماد على شبكة المبعوثين في تعميم الرسالة الصهيونية وحشد الطوائف اليهودية للهجرة إلى فلسطين. ومن المؤكد أن المبعوثين كانوا جزءًا من شبكات منتشرة تقترن معًا على نحو فضفاض وتربط المؤسسات الصهيونية في فلسطين مع يهود الشتات. وكانت هذه شبكات من حيث أنها لم تكن تابعة لمؤسسات رسمية، ناهيك عن منظمات رسمية بعينها. فعلى سبيل المثال، كان بعض المبعوثين جنودًا في الجيش البريطاني، وكان بعضهم يعمل في شركة «سوليل بونيه» للمقاولات، بينما أرسل حاخامات بارزون آخرون منهم في بعثات دينية. وتستعرض الدراسات التي نوردها أدناه وتجسد ثلاث لحظات فاصلة في تاريخ شبكة المبعوثين ولقائهم مع اليهود في البلدان الإسلامية، وكيف تخطت المواقع المتعددة التي عمل فيها هؤلاء المبعوثون وولاءاتهم جميع التصنيفات القائمة التي تعرّف الدين والعلمانية.

تمثل الحالة الأولى، التي تشير إلى وجود توتر أو تمييز بين الدين والقومية، ولو ظاهريا على الأقل، البعثة التي خرج فيها شموئيل يافنيئيلي في العام ١٩١٠ بغية استيراد العمال اليهود من اليمن إلى فلسطين. وتستعرض الحالة الثانية، التي تجسد تشبيه الدين بالقومية والعمل الآني الذي يؤديه التهجين والتطهير، المحاولة التي بذلتها القيادة الصهيونية في العام ١٩٢٩ من أجل دمج شبكات المبعوثين. أما الحالة الثالثة فتتطرق إلى البعثة الصهيونية التي أرسلت إلى الطوائف اليهودية في العراق خلال أربعينيات القرن الماضي، حيث تداخل الدين مع القومية ولم يعد من الممكن فصلهما عن بعضهما. وتمثل كل حالة من هذه الحالات فترة تاريخية مختلفة وشكلًا مختلفًا من الاقتران بين الدين والقومية.

الحالة الأولى: استيراد اليهود اليمنيين

في العام ١٩١٠، أرسل د. آرثر روبين (Arthur Ruppin)، الألماني المولد وزعيم المشروع الاستيطاني اليهودي في فلسطين، شموئيل يافنيئيلي، وهو صهيوني متقد بالحماسة ومعروف بميوله الاشتراكية والعلمانية، في مهمة لتشجيع العمال اليهود على الهجرة إلى المستعمرات الجديدة في فلسطين.[١٦] وعلى الرغم من إرسال يافنيئيلي إلى اليمن لغايات صهيونية، إلا أنه كان يتستر تحت غطاء مبعوث ديني («شدار»). وكان صريحًا في بيان عنصر الخداع الذي وسم بعثته:

> لأسباب تتعلق بالحيطة والحذر تجاه الحكومة التركية... اتخذ قرار بأن تكتسي هذه الرحلة صبغة دينية وأن أذهب، كما يبدو ظاهر الأمر، في بعثة أرسلها الحاخام أبراهام إسحق كوك في يافا لكي أطرح على حاخامات الطوائف في اليمن مجموعة من الأسئلة المتصلة بالزواج والطلاق والحياة الأسرية والصلاة والكنس، وأحصل منهم على إجابات مكتوبة. وأبحرت من يافا إلى بور سعيد... وأنا متسلح برسالة ودفتر فيه الأسئلة من الحاخام كوك. (Yavne'eli 1932: 73)

وفضلًا عن ذلك، يشير يافنيئيلي إلى أن بعثته كانت امتدادًا لشبكة واسعة تتألف من ممثلين يفتقرون إلى التجانس فيما بينهم:

> كانت البعثة إلى اليمن تمثل عملية مشتركة نفذها ممثلو الصهيونية في فلسطين وحركة العمل، إلى جانب أعضاء من حركة «هبوعيل هتسعير» [حزب «العامل الشاب»] التي يترأسها يوسيف أهارونوفيتش، ودوائر معينة من المزارعين من المستعمرات، والموظفين مثل إلياهو سابير وأهارون أيزنبرغ، وممثل عن الحاخامات والحاخام الأكبر في يافا والمستعمرات أبراهام إسحق كوك (Yavne'eli 1932: 8)

وتشهد هذه التوليفة من الممثلين على الطابع الهجين الذي وسم الشبكة التي أرسلت في هذه البعثة. ومن الجلي أنه كان يُنظر إلى زيارة يافنيئيلي هذه باعتبارها استمرارا طبيعيا للبعثة التي قادها الحاخام يعقوب سابير، الذي انطلق في بعثته صوب الشرق يوم 25 حزيران ١٨٥٥، من أجل جمع الأموال لبناء كنيس (Sapir 1945: xiv). ويعرّف الحاخام كوك يافنيئيلي، في الرسالة التي سلّمه إياها، على شيوخ الطوائف في اليمن وزعمائها على هذا النحو:

إن حامل هذه الرسالة، الذي يزور بلدكم، هو الوجيه البارز والحكيم السيد إليعيزر بن يوسيف... لقد كان هذا الرجل العزيز في الأرض المقدسة على مدى سنوات طوال ولديه من المعلومات حول تقاليد جميع إخوتنا، ليطِل الرب بقاءهم... وقد عهدنا إليه بأمور الاستقصاء والاستفسار من الحكماء السامين والمبجلين... لكي تتاح لنا الفرصة أيضًا للسماح لطوائف اليمنيين الذين يتجمعون بين ظهرانينا باتباع تقاليدهم، بحيث يؤدي الأبناء ما وجدوا عليه آباءهم (Yavne'eli 1932: 185-86)

ويستطرد الحاخام كوك:

من المؤكد أنكم تعلمون أن العديد من المشردين في الشتات تجمعوا خلال السنوات الأخيرة في البلاد، أرض القلب، بمن فيهم عدد لا بأس به من أقرانكم اليمنيين، وقد استوطن عدد لا بأس به منهم في المستعمرات كعمال في الأرض على التراب المقدس وليكون لهم الفخر بكسب قوت أنفسهم وبيوتهم بكدحهم وجهدهم، ولتكون السعادة قدرهم... ويرغب اليمنيون الذين قدموا إلينا هنا في اتباع تقاليدكم، ولكننا ما زلنا حتى الآن منعزلين عنهم ولم نكن نعلم على وجه التأكيد بعض التفاصيل حول التقاليد الدائمة التي تمارسونها. ولذلك، فنحن لا نستطيع أن نصدر حكماً على أساس ما يخبرنا به هؤلاء الناس... في بعض الأمور التي تختلف عن تقاليدنا (Yavne'eli 1932: 85).

وبصرف النظر عن معارضته الأولى للقضية الصهيونية، يشارك الحاخام كوك في هذا، عملياً، في عملية تجنيس اليهود اليمنيين والمساعي التي استهدفت جلبهم إلى فلسطين. ويصف يافنيئيلي كيف سلم اليهود اليمنيون بظاهرة شبكات المبعوثين («شداروت»):

قلت إن الحاخام أرسلني من يافا لكي أدرس التقاليد المختلفة، ولكي أتعرف على حياة اليهود في اليمن بصورة عامة... ومن هذه الزيارة ومما سمعته هنا في هذه المدينة، خرجت بانطباع مفاده أن الحكماء الذين يأتون من أرض إسرائيل يمثلون أمرًا عاديًا من شؤون الحياة اليومية، وأنهم لا يتحدثون معهم كثيرًا، وإنما يستقبلونهم عندما يصلون ويرافقونهم عندما يغادرون ويعطونهم التبرعات حسب قيمتها ويتخلصون منهم. وأنا الآن كذلك أجد نفسي في مثل هذا الموقف بحذافيره.[١٧]

وفي الواقع، حدد يافنيئيلي أهدافًا جديدة تختلف عن تلك التي أنيطت بالمبعوث ذي الأسلوب القديم: البحث عن العمال المتفانين («المادة البشرية التي تعمل لصالحنا»)، والذين يتمتعون بأجسام «صحيحة وقوية» ويشعرون «بالانتماء إلى الأرض أو إلى العمل اليدوي» وكانوا «يبدون الاستعداد للعمل في المستعمرات» و«يقدرون على تحمل تكلفة هجرتهم إلى البلاد» (Yavne´eli 1932: 83، وانظر أيضًا Meir 1983: 68; Shafir [١٩٨٩] 1996: 92–96). كما أشار إلى وجود عنصر مختلف في بعثته:

يحضر المبعوثون من أرض إسرائيل إلى هنا من سنة إلى أخرى، سفاراديون أو أشكنازيون، لكنهم جميعاً يشبهون بعضهم بعضًا: فهم يحضرون لاستقبال.... [إنهم] جميعًا متسولون. ولكن على الرغم من ذلك، فإنهم ضيوف يحظون بالتقدير. وهم موضع الرجاء والحب، هؤلاء أبناء صهيون. ومع ذلك، هل كان منهم من دعا الناس إلى الهجرة إلى أرض إسرائيل؟ هل حمل أي واحد منهم رسالة؟ لا.[١٨]

ويفكر يافنيئيلي في وضعه التمهيدي الذي يهجن القديم والجديد ويستمد قوته من الوجود المتواصل وغير المنقطع لكوزمولوجيا العالم القديم من جانب، ويظهر ممارسته من خلال قطع هذا التواصل وخلق كوزمولوجيا قومية جديدة تكون علمانية وحديثة وغربية من جانب آخر. «النتيجة... التي توصلت إليها هي أنه يوجد في بلاد اليمن إمكانية واسعة للعمل الصهيوني في جميع المجالات التي اعتدنا على العمل فيها في البلدان الأخرى [أي، البلدان الأوروبية]».[١٩] ومن أجل تعميم رسالة البعث الصهيوني، اقترح يافنيئيلي إرسال المؤلفات الأدبية التي اعتبر أنها تتسم بطابع قومي أساسي إليه في بلدة صنعاء.[٢٠]

ويتحدث يافنيئيلي، في بعض الحالات، عن صوتين مختلفين: البدائي والحداثي. وهو يمتدح الطرق اليهودية القديمة في إنجاز الأعمال ويستخدم اللغة الدينية في ذلك، مع أنه يظهر في الوقت نفسه في مظهر المبشر العلماني الذي يرفض طريقة الحياة الدينية القديمة. كما يصف بعثته على نحو يجمع ما بين الديني والقومي العلماني:

> لقد حثثتهم على الأكل من مائدة الرب: من الحقل، وأن يتشربوا أثر الخالق، اليد الأولى، القناة المباشرة، وليس من الوسيط. اعملوا في الأرض، ضعوا ثقتكم في الرب، ابذروا وادعوه أن يرسل عليكم بركاته، لا تساوموا وتؤملوا على كرم أمم العالم. طهروا أرواحكم بالاستيطان في أرض إسرائيل والعمل على ترابها غير المدنس، اهجروا التجارة وما تقترن به من الإقراض الربوي وما تشمله من الغش والخطيئة.[٢١]

إن ما نراه من مبعوث قومي يتحدث بصوتين متناقضين - بالتهجين تارة وبالتطهير تارة أخرى - بالكاد يبعث على الدهشة. فـ«الصوت البدائي» يضمن مشروعية المشروع القومي من خلال الاستفادة من ديمومته التاريخية. أما «الصوت الحديث» فيعنى بالاعتراف بعلاقات السلطة وإعادة ترتيبها ضمن المجتمع القومي نفسه. وبذلك، لا تشكل الصهيونية

كيانًا جامدًا، بل تتحول إلى موقع يظهر فيه أن مجموعة متنوعة من تمثيلات الأمة تتنافس وتتفاوض مع بعضها بعضًا، بيد أنها في الواقع تسمح ببناء القومية الحديثة (Duara 1995: 8).
كان يافنيئيلي يحتكم إلى الشبكة العلمانية - الدينية المرة تلو المرة. فهو يقترح في إحدى الرسائل التي بعث بها إلى فلسطين، مثلًا، استحضار سلطة الحاخام كوك من أجل تمهيد الطريق أمام مشروع يمكن من خلاله جلب اليهود اليمنيين إلى فلسطين وتسويغه.[٢٢]
ولكن، من المؤكد أن البعثة القومية التي جاء فيها يافنيئيلي (والتي انطوت على استقطاب العمال ونشر رسالة البعث القومي اليهودي)، والواقع الذي اشتمل على وجود مبعوثين آخرين كانوا جزءًا من هذه الشبكة نفسها، كانا يتصادمان مع الطابع الديني، ظاهريا، الذي اصطبغت به زيارته. ففي رسالة بعث بها في شهر كانون الثاني ١٩١١، يصف يافنيئيلي لقاءً دراماتيكيًا لم يكن يتوقعه مع الحاخام باشي (وهو حاخام سفارادي) في حبرون (الخليل)، حيث كان يزور عدن في بعثة «دينية خالصة» في ذلك الحين. وقد انطوى هذا اللقاء على حالة اختبار عسير للوضع الشاذ الذي اتسمت به بعثة يافنيئيلي. فقد استهل الحاخام باشي، الذي لم يكن على علم ببعثة يافنيئيلي، بمساءلته والاستفسار عن دوافعه. وتحول اللقاء إلى نقطة تصادم بين التهجين والتطهير:

> خاطبني الحاخام باشي بالعبرية المتداولة في الأرض المقدسة، تحدث إليّ وعبّر عن رغبته في الرد على الأسئلة التي يطرحها الحاخام كوك بنفسه، هنا، وفي هذا المكان بعينه. وفي هذه الأثناء، تجاذبنا أطراف حديث مطول وصريح إلى حد ما... أخبرته في البداية أن الحاخام كوك، وبالإضافة إلى الهدف المتمثل بدراسة تقاليد اليهود اليمنيين، كان قد أرسلني أيضًا للنظر في إمكانية تحسين أوضاعهم وإنجاز هذا الأمر. ومن هنا، كان لا بد من أن ننتقل في ما تبقى من الحديث إلى [موضوع] الهجرة من اليمن إلى أرض إسرائيل وإلى حقيقة أن ظروف الفقر هي السبب وراء ضآلة هذه الهجرة.[٢٣]

وطلب يافنيئيلي من الحاخام باشي، وهو يستعطفه باسم بعثتهما المشتركة كمبعوثين من أرض إسرائيل، أن يبين لليهود في اليمن أنه لم يأت في «بعثة عادية» (أي، بعثة دينية) وأنه لم يحضر

إلى هناك لغايات «الاستقبال» أو بوصفه «مبعوثًا» (أي، متسول). «وفي النهاية، سألني [الحاخام باشي] عن الجهة التي وفرت المال لتغطية المصاريف، فأخبرته بأنني لا أعلم من الذي يدفعه في الواقع، وأنني لا أعرف سوى د. روبين الذي يعد واحدًا من الصهيونيين، ومن أين يأتي بالمال - لم أكن أعلم» (Yavne'eli 1932: 83). وعلى الرغم من الشكوك التي ساورت الحاخام باشي حول النوايا العلمانية التي حملها يافنيئيلي، إلا أنه وافق على طلب الأخير بشأن توجيه رسالة إلى الطائفة اليهودية لحث «الأشخاص الأصحاء المناسبين للعمل في الأرض، ويحبون أرض إسرائيل ويستطيعون تغطية تكاليف الرحلة» على الهجرة إلى الأرض المقدسة.[٢٤]

ويتواءم الديني والعلماني في بعثة يافنيئيلي مع القانون الحديث الذي وضعه لاتور. فقد جرى تهجينهما وتطهيرهما في الوقت نفسه. ويافنيئيلي نفسه ليس متدينًا ولا علمانيًا، بل هو كلاهما معًا. وكانت بعثته حصيلة جهد مشترك بذلته السلطات الدينية والعلمانية، وجرى تهجين أهدافه. وفي الوقت ذاته، أقام يافنيئيلي التمييز بين العلماني والديني وصاغ العلاقة بينهما على شكل فجوة، أو تباين معلن، يحفه التوتر لأن يافنيئيلي كان يتصرف، عن وعي، تحت ذريعة زائفة بوصفه «شدار» [مبعوثًا] دينيًا. فـ«عباءة القديس الخفيفة التي يمكن رميها جانبًا في أي لحظة» (Weber [1904] 1958: 181) لم تستخدم مثلما كان ظاهرًا إلا لأسباب هدفها التضليل والتلاعب. فقد ألفى يافنيئيلي نفسه غارقاً في العباءة الدينية التي لف نفسه بها.[٢٥] ولم تكن أي من نسختيّ القومية - البدائية والحديثة - تقصي الأخرى بالنسبة إلى بعثة يافنيئيلي والشبكة التي كان ينتمي إليها.

ومع ذلك، فلو اضطر يافنيئيلي في جانب من الجوانب إلى التصرف كما لو كان مدلسًا في هذه الدراما التاريخية، لسعى النشطاء الصهيونيون إلى التخفيف من حدة النزاع ووضع شبكة المبعوثين («شداروت») في قلب الصهيونية نفسها. وقد جرى تنفيذ هذا الأمر، مرة أخرى، من خلال التهجين والتطهير.

الحالة الثانية: تهجين الشبكة وتطهيرها

خلال العقد الثاني من القرن الماضي، كان الزعماء والمؤرخون الصهيونيون يتحدثون عن شبكة المبعوثين («شداروت») بصوتين متناقضين. ففي الجانب الأول، تعامل هؤلاء الزعماء والمؤرخون مع المبعوثين باعتبارهم جزءًا من الكوزمولوجيا ما قبل القومية: بصفتهم متدينين وطفيليين ومتشربين بـ«عقلية الغيتوات» (Herzog 1984b). وقد وقف المبعوثون («شداريم») على طرف نقيض مع المُثل التي جاء بها الإنسان القومي الجديد («اليهودي الجديد»)، الذي كان يتسم بالإنتاجية وكان يقدس «ديانة» العمل والقومية. وفي الوقت نفسه، وفي الجانب الآخر، كانت شبكة المبعوثين («شداروت») تتبوأ موقعًا مركزيًا في المشروع القومي، حيث كان ينظر إليها على أنها تشكل عنصرًا جوهريًا في الصحوة القومية وشبكة تربط «إيرتس يسرائيل» [أرض إسرائيل] بالطوائف المقيمة في الشتات. وحيث رأينا في الحالة الأولى أن هذين الصوتين يتصادمان مع بعضهما، أو يعتبران متمايزَيْن عن بعضهما على الأقل، تبين لنا الحالة الثانية كيف جرى مزج الاثنين معًا من خلال التهجين والتطهير.

ففي العام ١٩٢٩، طلب أبراهام مناحيم (مندل) أوسيشكين، وهو أحد الأعلام الصهيونيين البارزين،[٢٦] من القيادة الصهيونية تقديم الدعم لشبكة المبعوثين («شداروت»): «مؤسسة المبعوثين ضرورية. بدونها لا يمكن تصور عملنا برمته... عليكم... أن تساندوا هذا الأمر في المجالس التنفيذية في كلا الصندوقين بحيث نتمكن من تكبير هذه المؤسسة وتوسيعها – مؤسسة المبعوثين التي نملكها».[٢٧]

كانت هذه المناشدة تنطوي في خلفيتها على نقد ينم عن ازدراء المبعوثين التابعين للصندوق القومي اليهودي، الذين وجهت إليهم اتهامات بقضاء جلّ وقتهم في جمع التبرعات، بدلًا من الانخراط في العمل الإيديولوجي المرتبط بالبعث الصهيوني. ذلك أن جمع الأموال دون تركيز قوي على البعث القومي قد ولـّد تشابهًا غير مرغوب، البتّة، بينه وبين النشاط الذي كان الصندوق ينفذه وبين التسول (Schnoring) الذي كان شائعًا في الغيتو الديني القديم.

وخلال تلك الفترة، كان قطاع المقاولات في فلسطين لا يزال يتعافى من كساد اقتصادي ضرب البلاد في حينه، وكانت الهجرة اليهودية إليها في حالة من الجمود. وكان ينظر إلى الدور الذي اضطلع به المبعوثون الذين أرسلتهم المنظمات المسؤولة عن جمع التبرعات على أنه حيوي لبناء القيادة اليهودية. وقد عكس الإعلان الذي أذاعه أوسيشكين مساندته لجمع التبرعات، على الرغم من تعرّضه للانتقادات بسبب معارضته للروح الإنتاجية.

لقد انتزع أوسيشكين شبكة المبعوثين («شداريم») من تاريخها وأضفى عليها صبغة قومية بوضعها في صدارة المشروع الصهيوني، كما يظهر أنه طهرها من مضامينها الدينية و«الطفيلية». وإلى ذلك، فقد هجّن، أيضا، النوع القديم الذي كان عليه المبعوثون مع النوع الجديد منهم، لكنه عمل في الوقت نفسه على تطهير المشروع القومي والمسعى الديني القديم والتمييز بينهما. ويقول أوسيشكين في معرض إشارته إلى المبعوثين التابعين للصندوق القومي اليهود:

> أنا أسميهم «شداريم» [مبعوثين] أيضًا، وأنا أعتبرها تسمية مشرفة، وهي ليست تسمية يراد بها الازدراء والإهانة. وعندما يتصدى المؤرخ في المستقبل لدراسة الأفعال التي أقدمت عليها هذه الأجيال، سوف يستوقفه المبعوثون بكلا نوعيهم على حد سواء، أولئك الذين عملوا قبل ١٠٠ سنة وهؤلاء الذين يعملون في زمننا هذا. وسوف تعاملهم الأجيال اللاحقة بقدر عظيم من الاحترام – أولئك الذين سيتمتعون بثمار الصرح العظيم الذي شيدناه نحن وشيدته الأجيال التي سبقتنا، شعب المستوطنات القديمة [في فلسطين].[٢٨]

وبذلك، يطمس أوسيشكين الحدود القائمة بين المقدس والعلماني ويستغني عن الاختلافات التاريخية («أولئك الذين عملوا قبل ١٠٠ سنة وهؤلاء الذين يعملون في زمننا هذا»). وهو يشدد على العمل الأيديولوجي الصهيوني، على عكس جمع التبرعات الذي يتصف بالتطفل ويشبه في جوانب كثيرة منه الممارسة القديمة التي دأب عليها «الشداروت» [المبعوثون]،

وذلك كي يتمكن من تعزيز الجانب الإنتاجي والابتكاري في شبكة «شداريم». ولكن أوسيشكين يصف، في الوقت نفسه، ممارسة الوعظ بأنها ممارسة تؤقلم نفسها مع النطاق المتنوع الذي يأتي عليه مستمعوه:

> في الماضي، عندما كان المبعوث يحضر إلى بلدة يهودية، كان ينتقل في الحقيقة من بيت إلى آخر ويجمع الأموال، لكنه كان يعمل أيضًا واعظًا في الكنيس ويفسر التوراة في يوم السبت في أثناء الوجبة الثالثة... وكذلك الحال بالنسبة لمبعوثنا الحديث. فعندما كان يصل إلى مكان ما، كان ينتقل من بيت إلى آخر لكي يجمع الأموال، ولكنه كان أيضًا يعتلي المنصة و... يساعد على نشر فكرتنا بين الناس. ويلقي مبعوثنا الحديث كلمته أمام أولئك الذين يزورون النادي الصهيوني وفي الكنيس كذلك... وإذا ألفى نفسه بين كبار السن، يتحدث عن المستعمرات وعن آفاق التجارة والصناعة في البلاد. وإذا كان في صحبة الشباب، تراه يتحدث عن الريادة وعن المشاكل القومية وعن تأميم الأراضي... وإن لم يؤد هذه المهمة، فهو مبعوث لا يستحق المهمة التي أوفِد إليها.[٢٩]

تشكل الملاحظات التي يسوقها أوسيشكين الصياغة الأولى لتطهير التصنيفات («المبعوثون القدماء» و«مبعوثنا الحديث»)، في الوقت ذاته الذي يعرض فيه جسر الهوة بين الديانة والعلمانية (اللتين يهجنهما في صيغة «أولئك الذين يزورون النادي الصهيوني وفي الكنيس كذلك»). ويحافظ تميز شبكات المبعوثين («شداروت»)، بهذا النحو المرن والبراغماتي، على سلامة الشبكة الهجينة للمبعوثين، كما يحافظ في الوقت ذاته على نزع صورة القومية الصهيونية عن الممارسات الدينية القديمة.

وعلى مدى السنوات الثلاث عشرة التي فصلت أوسيشكين عن الحالة الثالثة، جمع المبعوثون الصهيونيون بين الممارسات العلمانية والممارسات الدينية دون أن يشهدوا أي صراع بينها. ومن المفارقة أن الصهيونية باتت تعرف خلال هذه الفترة بأنها أكثر ميلًا إلى العلمانية والتحرر من الدين.

الحالة الثالثة: الالتقاء بيهود العراق

ظهرت خلال حقبة الأربعينيات من القرن الماضي، وعقب المساعي التي بذلها أوسيشكين (مثلما جاء في الحالة الثانية أعلاه)، شبكات المبعوثين («شداروت») على هيئة شبكة مركزية تربط القيادة الصهيونية في فلسطين بمختلف الطوائف اليهودية خارجها. ففي الفترة الواقعة بين الأعوام ١٩٤٢ و١٩٤٥، أقام ما يقرب من ٤٥٠ مبعوثًا في منطقة إيران-العراق بصورة دائمة. وكما نستذكر، فقد وصل طلائع المبعوثين الصهيونيين إلى هناك بصفتهم جنودًا بريطانيين أو بصفتهم أفرادًا في «كتيبة العمال» التابعة لشركة المقاولات اليهودية «سوليل بونيه».[٣٠] وكان نحو أربعين مبعوثًا يقيمون في بغداد وحدها، وكانوا يقومون بزيارات قصيرة إلى البلدات المحيطة بها (Esther Meir 1996). وقد جرى توثيق العديد من اللقاءات التي أجراها هؤلاء المبعوثون مع المجتمع اليهودي في العراق في رسائل وتقارير كانوا يبعثون بها إلى القيادة اليهودية في فلسطين. وعلى خلاف يافنيئيلي (الحالة الأولى)، لم يعد هؤلاء المبعوثون مضطرين إلى التستر تحت غطاء ديني. فقد باتت العباءة الدينية والدافع القومي ينتظمان الآن ضمن رزمة واحدة، عضوية وهجينة. كما تخطى المبعوثون، الذين عملوا على التشبيك فيما بين الطوائف اليهودية المختلفة وربطها مع المركز الصهيوني في فلسطين، جميع التصنيفات التي كانت تبدو متمايزة في ظاهرها: ما قبل الحديث والحديث، القومية والديانة، الغرب والشرق.

وعلى الرغم من أن المبعوثين كانوا يعتبرون أنفسهم علمانيين (واشتراكيين)، فقد حضروا - بصفتهم مبعوثين دينيين - إلى عالم لم يكونوا يعلمون عنه شيئًا، البتة، من أجل التقاء اليهود العراقيين وإقامة علاقة بينهم وبين المشروع الصهيوني. وكان هؤلاء المبعوثون يرثون، في التقارير التي كانوا يرسلونها إلى القيادة اليهودية، «الديانة الأصيلة» بين هؤلاء اليهود. بل حاولوا في بعض الحالات أن يغرسوا في نفوس اليهود المحليين قدرًا أكبر من الدافع الديني، باعتباره دالًا على الدافع القومي. وقد تبدو هذه المحاولة مخالفة لحدس المرء بالنظر إلى مدى تدين هؤلاء اليهود المحليين، لكن الثابت تاريخيًا أنه على الرغم من أن يهود العراق تعرضوا

لعملية انكشفوا فيها على الثقافة الكولونيالية، بل واعتنقوا أيديولوجيات حديثة مناهضة للدين، إلا أن الدين متأصل ومتجذر بين ظهرانيهم وفي طبقاتهم العامة والواسعة (Esther Meir 1993).

وفي الواقع، فقد تملكت الصدمة اليهود المحليين - الذين كانوا يعتقدون أن المؤسسة الحاخامية في الأرض المقدسة هي من أرسلت المبعوثين (كما هو الحال في بعثة يافنيئيلي إلى اليمن) ورحبوا بهم ترحيبًا مسيحانياً تقريبًا - بسبب جهل هؤلاء الزوار بالتوراة والقانون الديني (Esther Meir 1996: 55). فعلى سبيل المثال، أثار مبعوث اسمه يرحميئيل آسا ضجة عارمة في أحد كنس بغداد بسبب مظهره العلماني، حيث كان «حليق الذقن وحاسر الرأس وجاهلًا حتى بطريقة الصلاة في الكنيس». وقد اضطر مسؤولو القيادة الصهيونية في بغداد، الذين تملكهم الحرج، إلى الاعتذار وقالوا إن الرجل ظهر في ذلك المظهر بسبب ظروف عمله تحت الأرض، والتي أجبرته على حلق لحيته.[٣١]

ويجسد هذا اللقاء المفارقة المتأصلة في ذلك الوضع. فقد سعى المبعوثون الأوروبيون الذين شدوا الرحال إلى الدول العربية إلى تعريف المشاعر الدينية في أوساط اليهود من سكان هذه الدول باعتبارها مؤشرًا على مشاعرهم الصهيونية. ولكن ما أثار استياءهم هو أنهم عجزوا عن تحديد مدى تدينهم. ونحن نفترض أنه ينبغي فهم هذا الإخفاق في سياق النظرة الأوروبية ونظرة الاستشراق التي يحملها هؤلاء المبعوثون، حسبما استعرضنا ذلك في الفصل السابق (من قبيل «هذه المادة ليست مادة أوروبية»، «إنهم يمضون حياتهم كلها في المقاهي»، «في كل زاوية هناك بيوت للدعارة والعرق» و«هذا اندماج تام في الشرق»). وقد أثار الواقع الذي بدا فيه اليهود العرب عربًا أكثر منهم يهودًا مشكلة أمام المبعوثين، إذ كانَ يُنظر إليهم أنهم غير مناسبين للتجنيد في صفوف الصهيونية.

وبينما تتوافر الأدلة على مثل هذه التصريحات الاستشراقية في الأدبيات ما بعد الكولونيالية، فإننا نتوقف هنا عند نوع محدد من الاستشراق، هو «الاستشراق اليهودي» (انظر، أيضًا، Khazzoom 2003; Raz-Krakotzkin 1998, 2002; Shenhav 2002b; Shohat 1988). وقد أثرت هذه النظرة الاستشراقية اليهودية على فهم المبعوثين لمدى تدين اليهود الذين

التقوا بهم. ويذكر أحد المبعوثين غياب الدافع القومي/ الإثني/ الديني بين هؤلاء اليهود:

> لقد حددت لنفسي قبل أي شيء آخر هدفًا يتمثل في استرجاع جانب من اليهود المشتتين والمأسوف عليهم، ممن يتقاسمون مصيبة التشتت في الشتات. ينبغي تعريف هؤلاء بمصير إخواننا في غيتوات بولندا والبلدان المحتلة... وينبغي أن نذكّرهم بالكارثة التي تسبب بها تشتتنا، بجميع تجلياته وفي كل أجيالنا، لا سيما أن هناك من يسعى إلى تدميرنا في كل جيل طالما بقينا في الشتات... سوف ترى الدموع تنهمر من عيونهم، إذ يدركون هذا الوضع بعد المحادثة التي تجريها معهم، ويقولون: «الآن فقط صرنا يهودًا».[٣٢]

ويستطرد هذا المبعوث قائلًا بأنه وقف على

> تحول هائل في توجه اليهود المحليين تجاه الشعب اليهودي والحل المناسب له... تصلنا الأصداء من المدن الأخرى في البلاد حول الصحوة وحول الشباب يتنظمون لغايات تقديم المساعدة المتبادلة، وتبديد «كراهية لا مسوغ لها» (والتي تجدر الملاحظة أنها تمثل مصطلحًا يشيع استخدامه في أوساط اليهود المحليين)، وتعزيز مكانة اللغة العبرية وحظوتها. فلم تعد العبرية هي اللغة الحصرية للتوراة (والتوراة هي أيضًا وفي جميع الأحوال عبارة عن كتاب مغلق أمام اليهود المحليين)... وقد تخطت دراسة العبرية مجموعات المتعصبين - الذين باتوا يضمون العشرات مع مرور الوقت - وأضحت دراسة العبرية في هذه الآونة تتجاوز الأطفال الصغار إلى البالغين الذين يعربون عن استعدادهم ورغبتهم في دراسة اللغة العبرية، أو [اللغة] «الأشكنازية»، مثلما يسمونها. لقد ارتقت مكانة اللغة العبرية ويدور الكثير من الحديث حولها في الكنس وفي الشارع اليهودي.[٣٣]

وتنم هذه التقارير، على نحو لا لبس فيه، عن خيبة الأمل التي انتابت المبعوثين بسبب الثقافة العربية التي حملها اليهود العرب وبسبب غياب الدين «الأصيل» في أوساطهم، والذي سعى هؤلاء المبعوثون العلمانيون، قبل أي شيء آخر، إلى اكتشافه أو غرسه في نفوسهم. لماذا؟ لأن غرس ما سماه المبعوثون الصهيونيون «الدين» في نفوس اليهود العرب كان بمثابة وسيلة تكفل مواءمتهم وتأهيلهم لعملية تجنيدهم في صفوف الصهيونية على نحو أفضل.

ويتناول إينزو سيريني، الذي كان أول المبعوثين إلى بغداد في مطلع العقد الرابع من القرن الماضي، هذه النقطة بالمزيد من البيان في تأملاته. وهو يهودي أشهرَ علمانيته ومثّل منتجًا أساسيًا من نواتج عصر التنوير الأوروبي وقُتل في معسكر أوشفيتس فيما بعد. وتعبر التقارير التي كان يرسلها إلى القيادة اليهودية في فلسطين حول اللقاء مع اليهود العراقيين عن خيبة أمل عميقة:

> من الصعب القول إن هناك وجودًا دينيًا. هناك وجود للتقاليد. فاليهود يحتفلون بالسبت ويأكلون «الكوشير» (الحلال) [ولكن ذلك] يأتي بدافع «الخمول» فقط دون أي نية أو حماسة. والثقافة الدينية مضمحلة. وليس هناك أي حاخامات يحظون بالأهمية، كما ليس هناك حكماء اكتسبوا سمعة حتى داخل البلاد. المنهج التقليدي في الحياة مترهل، من دون معركة حتى ومن دون مقاومة منظمة. فالمسؤولون اليهود في الحكومة يداومون في أيام السبت أيضا. ولم أسمع عن أي موقف عارض فيه كبار السن ما يقوم به أبناؤهم من نزع قدسية يوم السبت، إذا ما «اضطروا» إلى فعل ذلك لأسباب ترتبط «بكسب قوتهم». وليس هناك من اهتمام ديني أو شعور ديني متأصل في النفوس.[٣٤]

ولا يبدي سيريني أي اهتمام في الاحتفال بيوم السبت باعتباره مبدأً. فوجهة نظره ليست دينية حصرًا أو قومية حصرًا، بل هي تهجين «الديني» و«العلماني» من أجل تخيل المجتمع القومي. وما يستحوذ على اهتمام سيريني في غياب التكافل الجمعي بين اليهود العراقيين،

وهو الذي يعزوه إلى السعي وراء تحقيق المصالح الشخصية والبرجوازية الضيقة وتغليبها على المصلحة الجمعية اليهودية، وإلى حقيقة أن هؤلاء اليهود هم عرب، لجميع الغايات العملية. وحسب الادعاء الذي ساقه سيريني في تقاريره، مرة تلو الأخرى، «إن وجود اليهود في العراق هو وجود عربي». لاحظ، في هذا المقام، الجمع بين التصنيفات القومية والدينية. فلا يمكن تمييز الكينونة اليهودية التي يتمتع بها اليهود في العراق لأنهم لم يكونوا يتصرفون كما لو كانوا جزءًا من مجتمع قومي في عمومه. لم تكن مثل هذه الكينونة موجودة في نظر المبعوثين الصهيونيين.

وقد توخى سيريني الحسم، في محاضرة ألقاها خلال زيارته إلى فلسطين في صيف العام ١٩٤٢، حيث أضفى تعبيرًا صريحًا لا مواربة فيه على المسألة القومية التي كانت تندرج ضمن الحالة المتقهقرة التي بات عليها التدين: «لا أستطيع لوهلة في العراق أن أحدد الاختلاف بين اليهودي والعربي والمسيحي».[٣٥] وعلى هذا المنوال، لم يكن سيريني قادرًا على وضع يده على اليهود الصهيونيين القوميين الذين كان يفترض بهم أن يخضعوا للتجديد.

وتساءل بن تسيون يسرائيلي، الذي زار بغداد هو الآخر وحضر المحاضرة التي ألقاها سيريني في فلسطين، عن الأطروحة الحاسمة التي ساقها هذا الأخير: «فيما يتعلق بتراجع مستوى التدين في أوساط هذا المجتمع اليهودي، هل تسرعت في التوصل إلى هذه النتيجة؟... لقد قيل لي إنه توجد في بغداد معاهد تضم أصحاب المعرفة بـ«الكابالا» [القباله] وطلابها. هلا نظرت في هذا الأمر، من فضلك. لقد التقيت مع أحد معتنقي مذهب الكابالا من بغداد قبل بضع سنوات في القدس. وقد أثار في نفسي انطباعًا دافئًا جدًا [ساذجًا؟]».[٣٦] ومع ذلك، يستطرد يسرائيلي فيعزز بعض الأفكار التي جاء بها سيريني حول الديانة اليهودية وعلاقتها بالقومية، حيث يكشف عن رابط بين الشعائر الدينية والأمل بالخلاص القومي:

> لا تستطيع الغالبية العظمى من المتعبدين في الكنس أن تقرأ الكتاب ولا أن تفهم معاني الكلمات التي ترددها خلف قائد جماعة الترتيل في الكنيس... وما يطبع الروح السائدة في مجتمع بغداد هو حالة الاغتراب التي يعيشها تجاه القومية

والصهيونية من الخارج، وحب الأمة وآمالها من الداخل، في القلب... وفي بعض الأحيان، يفرغ الأمل بالخلاص من جميع مضامينه العملية ويصل إلى وضع من الخيانة التامة نتيجة لعادة الاغتراب الخارجي.[٣٧]

وتتساوى في هذا التقرير معرفة كيفية قراءة التوراة مع التعبير عن المشاعر الصهيونية. وقد حملت هذه الملاحظات سيريني على الاطمئنان إلى حد ما، ولكنه لم يزل متمسكًا بأطروحته الأصيلة:

كان يهود العراق، في غالبيتهم الساحقة، وما يزالون حتى هذا اليوم، حريصين على التقيد بالتعاليم الدينية، وإن لم يكن ذلك ظاهرًا في أوساط أكثرهم تزمتًا، بالطريقة التي نراها لدى السفاراديين، عادة. ومع ذلك، لم يكن هنالك شعور ديني عميق ولا «حركة» دينية (عدا العدد الضئيل من معتنقي الكابالا). وكانت معرفتهم بالتوراة والفصول الستة [في المشناه والتلمود] ضحلة وغير عميقة. ولم يكن في الأجيال الأخيرة حكماء يتمتعون بالنفوذ أو الصيت بين ظهراني الطوائف اليهودية في العراق، وانقطعت [دراسة] التوراة برمتها في الجيل الأخير.[٣٨]

وكان أبراهام برافر قد أشار قبل ذلك:

الدين في أوساط الجماهير هو أمر تلقائي أكثر من كونه شعورًا عميقًا مستقراً في القلب، ولذلك فهم يستعجلون في صلاتهم، وليس هناك فيض للروح كما الحال بين الحسيديين (الحاسيديم) وليست هناك صلاة خالصة كتلك التي نراها في القدس بين أبناء الطوائف الشرقية عندما يحضرون إلى الحائط الغربي. وتبلغ خشيتهم من الموت وقلقهم من قدر أقربائهم الذين قضوا نحبهم أقصاهما في مشاعرهم الدينية. وهم لا يتوقفون عن إضاءة المصابيح الأزلية بغية الحصول على

البركة الأبدية لأرواح أقاربهم، منذ صدر حكم ديني في بغداد بتحليل الكهرباء واستخدامها كـ«مصباح أبدي» (بينما تستخدم القناديل الزيتية في القدس). فهذا عمل جيد بالنسبة إلى شركة الكهرباء، حيث يضاء المصباح على مدار سنة كاملة. كما يؤثر هذا الجو الخرافي على الناس القادمين من أماكن أخرى والذين يقيمون في بغداد لفترة طويلة (Brawer 1944: 163).

ويقول برافر، أيضا: «لم أستطع إلا زيارة عدد قليل من الكنس. ولأن البابليين [اليهود العراقيين] كانوا ينهضون لتلاوة صلاة الصباح الباكر في وقت لما يدبر الليل فيه بعد، فقد كنت أصل في الصباح بعد أداء هذه الصلاة، وفي أثناء قراءة التوراة وخلال «الموساف» [دعاء الصلاة الإضافية] في بعض الأحيان. هذه صلاة مستعجلة، ودين آلي، ولكن قيل لي إن أتباع الكابالا في الكنيس المجاور للكلية الدينية (البيشيفا) والمحكمة الدينية يصلون بتأنٍ وروية» (المصدر السابق، ص. ١٦٥). كما يخضع برافر الممارسة الدينية للمنطق القومي: «يصل مجموع أيام «الطواف» [حمل لفائف التوراة والطواف بها حول الكنيس] في بغداد والمدن الأخرى في بابل في يوم «هوشعنا الكبير» [اليوم السابع والأخير من عيد المظال / العُرَش] ويوم «عيد الثامن الختامي» [«شميني عتسيرت» ـ اليوم الثامن، الذي يلي أيام «عيد المظال» السبعة] ويوم «بهجة التوراة» [«سمحات توراه» ـ وهو اليوم نفسه الذي يحتفل فيه بـ«عيد الثامن الختامي»] إلى ٤٩ يومًا، وهو رقم رمزي دون شك، لكنه لا يظهر الابتهاج ولا الفرح العام بـالطواف في أرض إسرائيل» (المصدر السابق). وفضلًا عن ذلك:

يتسم يهود بغداد بإهمال كبير في نصب «العُرَش» [« سوكوت» ـ عرائش تقام خارج المنازل خلال عيد العرش الذي يمتد أسبوعا كاملا]: قش هزيل وملاءات تحت سعف النخيل، حتى أنها لا تصل إلى القش أو الأرض، وليس هناك من حاجب للشمس في «السوكاه» [العريشة]. وعندما سألت أحد الحكماء عن ذلك، حاول أن يبرهن لي أن كل شيء كان «حلال» [«كوشير»]. ولو أمكنني أن أعرض

عليه «سوكاه» جميلة من تلك التي ننصبها في القدس بكل ما فيها من فتنة وروعة، لفهم أن «السوكاه» لا تنصب لكي يفي الرجل بالالتزامات الواقعة عليه فقط (Brawer 1944: 165).

ويلاحظ برافر في أماكن أخرى: «لم أر تقاليد خاصة في الـ«شَحَريت» [صلاة الفجر] وصلاة الـ«موساف» [الصلاة الإضافية]، عدا عن الجهل الذي كان حاضرًا فيها. ولم يكن جميع من دعوا إلى تلاوة التوراة على معرفة ببركتها. وليس هنالك طائل حتى من السؤال عن الكتب أو المجلات... وأنا أخشى أن الوقت لن يطول حتى يمسي يهود كردستان أدنى من جيرانهم الأكراد من الناحية الدينية» (المصدر السابق، ص. ٢١٩). ويلخص برافر النتائج التي خلص إليها في بعثته، والتي يربط فيها بين غياب القاعدة الدينية وغياب الفطرة القومية:

في الوقت الراهن، لا يملك العراق نوع المادة البشرية التي تستطيع أن تكرس نفسها، وبحماسة، لبناء الوطن. صحيح أن عددًا قليلًا جدًا من العراقيين قتلوا في الثورات التي انطلقت ضد البريطانيين، لكنهم ليسوا قادرين بعد على الموت في سبيل بناء وطنهم. إن طموح العراقي الشاب يكمن في تقلد منصب حكومي وتقاضي الدخل المضمون الذي يوفّره هذا المنصب علنًا، بالإضافة إلى العطاءات السرية التي يتيحها، دون تعب أو تفكير. هذه الأمور موغلة في القدم، ومن يدري هل تتغير أو متى تتغير. (Brawer 1944: 191)

إذن، كيف لنا أن نفسر ردة فعل المبعوثين على تجربة تواجدهم بين ظهراني اليهود العرب؟ تشير التقارير التي كان هؤلاء المبعوثون يعدونها إلى أن علمانيتهم كانت متداخلة مع فهم متأصل للاهوت. وكانت أجندتهم مقررة حسب برنامج قومي يستند إلى قدسية أرض إسرائيل وإلى الشغف بها، وهذا عبارة عن تكافل بدائي بين الطوائف اليهودية وحاجة

ملموسة لجلبهم إلى فلسطين. وكان يتوقع من الجمهور المستهدف، وهم اليهود العرب، أن يكونوا يهودًا مخلصي التدين، ويحتمل بالتالي أن يكونوا قوميين أيضًا (أي، صهيونيين طليعيين). ولكن هؤلاء المبعوثين، وبسبب نزعتهم الاستشراقية الخاصة، واجهوا وقتًا عصيبًا في التعرف على الكينونة اليهودية لليهود من البلاد العربية، والتي لم تكن تصطبغ بمشاعر قومية. وفضلًا عن ذلك، كلما كان اليهود العرب أكثر علمانية في نظر المبعوثين أزدادت صعوبة التمييز بينهم وبين الفضاء العربي الذي تواجدوا فيه، حد الاندماج فيه. ونتيجة لذلك، كانت المشاعر الدينية القومية التي كان المبعوثون يأملون في العثور عليها بين اليهود العرب ثم تشجيعهم على تبنيها عبارة عن امتداد لدافعهم القومي- الديني، كما كانت امتدادًا لنظرتهم الخاصة إلى الصهيونية بوصفها مشروعًا غربيًا، أوروبيًا.

ولهذا السبب، نرى المفارقة التي استعرضناها في البداية. فالمبعوثون الذين أعلنوا أنهم علمانيون (وحتى اشتراكيون)، لكنهم كانوا متشرّبين بدافع إثني (قومي- ديني) قوي، وصلوا في بعثة إلى العالم العربي عن طريق شبكة هجينة كانت دينية في أصلها («شداروت»)، وجدت في هذا العالم طوائف تحيي ممارساتها وطقوسها الدينية، وعادوا مع ذلك بتقارير تنم عن خيبة أملهم من الحالة العلمانية السائدة بين هؤلاء اليهود. وعوضًا عن قبول هذا الواقع، كان هؤلاء المبعوثون يتطلعون إلى غرس الدافع الديني في نفوس اليهود العراقيين.

وعلى وجه الإجمال، أسقط المبعوثون التدين على يهود العراق، وعزوا إليهم الشعور الديني والمشاعر الدينية على نحو عكس رغبتهم في محو الاختلاف بينهم هم أنفسهم واليهود العرب على المستوى القومي وإعادة خلقه. وتبين الملاحظات التي أبداها هؤلاء المبعوثون كيف أن «علمانيتهم» كانت متداخلة مع ثيولوجيا سياسية عميقة كانت تشكل جزءًا أصيلًا لا يتجزأ من الممارسة الصهيونية. فلماذا لم يتمكن المبعوثون من استيعاب العلمانية الظاهرة بين اليهود العرب؟ ولماذا عرضوا الصلاح عليهم؟ أولًا، من أجل طمس سمتهم العربية باعتبار ذلك فعلًا يستهدف نزع السمات العربية. وهنا، يعتبر الدين دالًا على منظورهم

الاستشراقي والكولونيالي. ثانيًا، من أجل تعريفهم بأنهم صهيونيون. وهنا، يعتبر الدين دالًا على الإثنية. وحسبما جاء على لسان لاتور، يعبر هذا الأمر عن فعل خطابي يتألف من شقين. أولهما أن المبعوثين وظفوا الدين لتعريف اليهود العرب كـ«آخر». وتحول الدين إلى علامة إثنية تدل على اليهود العرب. وثانيهما أنهم عدلوا الرزمة الأيديولوجية الصهيونية وطهروها - في ظاهرها - من أصولها اللاهوتية والإثنية. وكانت النتيجة عبارة عن تمثيل الصهيونية باعتبارها علمانية وخالية من الإثنية. فقد يكون المبعوث الصهيوني «العلماني» علمانيًا، في الواقع، إذا كان محاوره متدينًا فقط. أما عندما كان المبعوث يلتقي باليهود العرب، الذين لم يكونوا أرثوذكسيين في ظاهرهم وفي شعائرهم الدينية، فقد كانت تنتابه الخشية من وضع الديانة اليهودية والقومية اليهودية. وبناءً على ذلك، يقترح شلومو فيشر (Fischer 1988) ألا ينظر إلى هؤلاء المبعوثين باعتبارهم علمانيين، وإنما بكونهم ينتمون إلى فئة مختلفة، يمكن تسميتها بـ«الزندقة اليهودية»، التي تمثل نتاجًا للصراع مع الأرثوذكسية اليهودية الأوروبية. ويعبر المبعوث عن وجهة نظر «إثنية» يهودية، ينغرس فيها القومي والعلماني ويندمجان معًا، وبالتالي تكمل هاتان الصيغتان من الكلام بعضهما بعضًا.

ومع ذلك، برز الاعتراض على ظاهرة «شداروت» [شبكات المبعوثين] القومية في هذا السياق، ولم يكن ذلك إلا من المؤسسة الأرثوذكسية، التي وصمت المبعوثين الحديثين بالمهرطقين والخونة لديانة إسرائيل. ففي شهر كانون الأول ١٩٩٤، أصدرت «المحكمة العليا للطائفة السفارادية في القدس» و«محكمة العدل لكافة التجمعات الأشكنازية» - وكلتاهما مؤسستان حاخاميتان - إعلانًا مشتركًا موجها إلى زعماء الطائفة اليهودية في إيران والعراق. وكتب الحاخامات في هذا الإعلان:[٣٩]

إخواننا الأعزاء، لقد تناهى إلى مسامعنا وببالغ المرارة... أن مبعوثين شبابًا من أرض إسرائيل ممن هجروا التوراة والوصايا ووصلوا إلى مدينتكم بنية تحريض

اليهود الشباب الموجودين في بلاد فارس وتضليلهم وتعليمهم كي ينبذوا عبء التوراة والسلوك الحميد، وتعليمهم عقائد جديدة، لا قدر الرب، تتسم بالهرطقة والتجديف، ولن يكون لأي شخص يستمع إليهم ويتعلم من سلوكهم أي مكان في الحياة الأخرى.

لذلك، إخواننا الأعزاء، أنقذوا أرواحكم وأرواح أبنائكم واحذروا من الوقوع في شباكهم. هبوا جميعًا هبة رجل واحد وانبذوا الشر من بينكم ولا تتيحوا لهم موطئ قدم في مدينتكم، لا تأمنوهم على أطفالكم، لأن لا دين لهم ولا توراة ولا يعبدون رب إسرائيل.

لذلك، إخواننا الأعزاء، راقبوهم عن كثب وسوف تجدون أن ما نقوله هو عين الصواب. إنهم في مدينة القدس المقدسة معروفون تمام المعرفة ومنبوذون، ولقد جاؤوا إليكم وهم يحسبون أنكم يهود سذج وأنهم يستطيعون أن يخدعوكم، لا قدر الرب. ولذلك، افتحوا عيونكم على هذا الأمر الفظيع وأنقذوا أطفالكم وأرواحكم. لا تقتربوا منهم ولا تقرأوا كتبهم، لأنهم يفيضون بالهرطقات، لا قدر الرب. احموا كينونتكم اليهودية مثلما كان ديدنكم على مدى آلاف السنين ولا تثقوا بما يتفوهون به، لأن كل ما يقولونه إنما هو كذب وخداع. احموا كينونتكم اليهودية وحافظوا عليها.

نرجو قراءة هذا الإعلان في كنس المدينة.[٤٠]

تدل هذه الوثيقة على ما تنطوي عليه هذه الرسالة من تناقض ومفارقة، معاً، إذ هي تحذر، حسبما يرى أوسيشكين، من تكريس الممارسة الدينية ضمن الممارسة القومية. فقد اتهم الحاخامات المبعوثين، الذين حطوا رحالهم في تلك البلاد بصفة دينية وافترضوا أنهم يشاركون في بعثة مقدسة، بـ«تحريض» اليهود المحليين و«تضليلهم» وبتعليم عقيدة كانت «تتسم بالهرطقة والتجديف»، وأنه «لن يكون لأي شخص يستمع إليهم ويتعلم

من سلوكهم أي محل في الحياة الأخرى».[٤١] فقد استثار المبعوثون القوميون، الذين جسدوا الحداثة الحقيقية، الآليات الدينية القديمة وما قبل القومية وهجنوها ثم طهروها. وكان من الطبيعي أن تعارض الزعامات الحاخامية، التي لم تكن حديثة على الإطلاق، هذا التوجه. ونحن نبين في دراسات الحالات الثلاث، التي رتبناها حسب تعاقبها الزمني، أن العلاقات التي قامت بين القومية والديانة كانت مختلفة في الفترات التاريخية الثلاث التي استعرضناها أعلاه. فدراسة الحالة الأولى تمثل باكورة المحاولات التي استهدفت تنظيم هجرة اليهود من أصول غير أوروبية إلى فلسطين. ولم تكن للصهيونية، باعتبارها حركة وليدة - لم يتجاوز عمرها خمسة عشر عامًا حينذاك - أي ممارسات جاهزة للتعبئة ولا كثير من الخبرة في تنسيق هيئاتها المختلفة. وكان اللقاء الذي حصل بين القيادة الصهيونية العلمانية والمؤسسة الدينية يقوم في أساسه على التجربة والخطأ بصورة رئيسية. وفي هذا السياق، تلقى يافنيئيلي مساعدة جمة من السلطات الدينية في بعثته، وكان مع ذلك ينظر إلى هذه البعثة باعتبارها بعثة علمانية في الخفاء. وقد ولد الطابع الهجين لهذه البعثة توترا شديدا مع هويتها العلمانية. ثم جرى حل هذا التوتر في أعقاب المهمة الرئيسية التي اضطلع بها أوسيشكين في إعادة تنظيم شبكة المبعوثين. وبحلول العقد الرابع من القرن الماضي، كانت الحركة الصهيونية تمتلك نموذجًا هجينًا وممؤسسًا للمبعوث الصهيوني. وبذلك، لم يشهد المبعوثون أي تنازع بين هويتهم العلمانية وتسويغاتها الدينية واللاهوتية. وكان هذا الأمر وثيق الصلة بالممارسة القومية وخطابها. وبذلك، استطاعت الصهيونية أن تهجن ممارساتها وأن تنكر أساسها الديني، في الوقت نفسه.

ملاحظات ختامية

هل تقتصر النتائج التي خلصنا إليها حول تهجين القومية والديانة وتطهيرهما على الحالة الصهيونية دون غيرها؟ وإلى أي حد تنطبق هذه النتائج على الأمم في نطاقها الأعم؟ لقد شددنا، من جانب، على الملامح المميزة للصهيونية. فالصهيونية يهودية في غالبيتها الساحقة،[٤٢] واليهودية بناء غامض ينطوي على معانٍ متعددة. ومع ذلك، تستعرض الحالة الصهيونية منظورًا مفيدًا وأداة نسترشد بها عند البحث في التقاطع بين الدين والعلمانية، وذلك لأنها تدفع مبدأي الحداثة (التهجين والتطهير) إلى حدّيها الأقصيين، ولأنها تتخطى القاسم الغربي/ غير الغربي.

ومن الأهمية بمكان ألا يغيب عن بالنا أن الدراسات التي تتناول المجتمعات غير الغربية تميل إلى التركيز على العلاقة القائمة بين القومية والديانة، بينما تخلو الدراسات التي تتطرق إلى الغرب من هذا التركيز. ونحن نعتقد بضرورة اعتماد توجه يتسم بقدر أكبر من التوازن، بحيث يعترف بأن القومية الغربية ليست علمانية بكاملها وبأن القومية غير الغربية ليست دينية بحذافيرها. ومع المجازفة بالمبالغة في التبسيط، دعونا نعقد مقارنة بين نموذجين، يعرف عنهما اختلافهما الكبير: إيران والولايات المتحدة.

فيما يخص النظام الإيراني، قد يكون من المبالغة في التبسيط تصنيفه بأنه ديني محض. فالمفكرون الذين درسوا الثورة الإيرانية يفترضون أن ثورة العام ١٩٧٩ لم تكن إسلامية بحتة، بل كانت في المقام الأول ثورة قومية وجدت ضالتها في الرموز والصور الإسلامية التي صبت في قالب جديد (Dabashi 1993; Haggai Ram 2000a, 2000b). فعلى سبيل المثال، يبين لنا حجاي رام كيف أضحى الإسلام جزءًا لا غنى عنه من القومية الإيرانية المعاصرة في دولة إيران ما بعد الثورة، حيث يفترض أن أولياء الثورة الإسلامية لم يكونوا أقل إيغالًا في قوميتهم من الإسلاميين، وأن إسلامهم شكل شعارًا قوميًا وموحدًا في وجه التعديات الخارجية. وعلى هذا المنوال، يتتبع حميد دباشي (Dabashi 1993) العناصر «العلمانية الخبيثة» في أيديولوجيا الثورة الإسلامية، حيث يميط اللثام عن العلاقة الرمزية بين الدين والعلمانية

في الهوية الإيرانية الحديثة. وفيما يتصل بالقومية العربية، يبين جيمس غيلفين (James Gelvin) (١٩٩٩) أن الكثير من الخبراء الذين يدرسون الشرق الأوسط العربي عادةً ما يفترضون أن القومية والدين متضادان مع بعضهما، وينتهي بهم المطاف إلى التأكيد على أن المشاعر القومية في المنطقة قد تراجعت أو أذعنت لأيديولوجيات الإسلاميين. ومع ذلك، وحسبما يرى غيلفين، فإن الأشكال الشائعة من القومية لا تملك جذورًا قوية في المنطقة فحسب، بل ما تزال تترسخ وتتعزز مع مرور الوقت. ونتيجة لذلك، لا يمكن النظر إلى المساندة التي تتوفر للحركات الإسلاموية في العالم العربي في هذه الآونة على أنها إشارة إلى أن القومية تشهد تراجعًا، ولا سيما لأن الحركات الإسلامية في العالم العربي تتقاسم عددًا من الخصائص المهمة مع القومية. ومن وجهة النظر التي نسوقها في هذا الفصل، فإن القومية الإيرانية والقومية العربية هما رزمتان هجينتان لا تتطلعان إلى التطهير.

ومن جانب آخر، يضطلع الدين في الولايات المتحدة بدور مركزي في الحياة القومية على نحو يفوق ما يبدي المرء استعدادًا لتقبله. وقد سبق أن بينّا أن السياسة الخارجية للولايات المتحدة تنضح منذ العام ١٩٤٥ بتسويغات إنجيلية ورموز دينية (McAlister 2001). وفضلًا عن ذلك، يعد الدين عاملًا قويًا في السياسة الدولية والحيز العام بعمومه. وحسب الملاحظة التي يسوقها المعلق السياسي مايكل بارون (Michael Barone)، «يصوت الأميركيون بصورة متزايدة وهم يصلون، أو لا يصلون» (اقتبس في Sullivan 2003: 2). وفي الواقع، يشعر مرشحو الحزبين الجمهوري والديمقراطي في الولايات المتحدة بالتزام قوي بمخاطبة الناخبين المتدينين خلال موسم الانتخابات التمهيدية. ومما ينبئ عن ذلك، مثلًا، أن جيمي كارتر وبيل كلينتون، المرشحين الديموقراطيين الوحيدين اللذين فازا في انتخابات الرئاسة منذ العام ١٩٦٤، خرجا عن برنامجيهما وناقشا القضايا المتصلة بالدين وتحدثا أمام الطوائف في مراحل مبكرة من حملتيهما الانتخابيتين. وعندما يخاطب الساسة الشعب الأميركي باعتباره فئة لها القدرة على اشتراع القوانين وسنها، فهناك في معظم الأحوال خيط رفيع من المرجعية الدينية (الشمولية) التي تقدم بديلًا عن فكرة الصالح العام. فعبارة «في ظل الرب» الواردة في قسم الولاء هي إقرار بهذا الخيط، وهي تتساوق

مع «نحن نثق بالرب» المطبوعة على القطع والأوراق النقدية. وقد لخص الرئيس أيزنهاور هذا الأمر في صورة موجزة: «لا معنى لحكومتنا إلا إذا تأسست على معتقد ديني نشعر به في أعماقنا» (Sifton 2004). وتتسع هذه الطبقة الدينية عندما يواجه الأميركيون تهديدات خارجية تستدعي إعادة التأكيد على هويتهم القومية (وقد تكون أحداث ١١ أيلول مثالًا مفيدًا على ذلك). ففي مثل هذه اللحظات الحرجة، تتعزز الهوية القومية والأسئلة التي تطرح حول «من نحن» وتبرز في أبهى صورها. ففي هذه الحالات يمسي الجمع بين القومية الأميركية والدين أكثر وضوحًا وجلاءً. ففي الأسابيع التي تلت أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١، تقاطر الأميركيون على الكنائس والأديرة. وقد وجد أحد الاستطلاعات التي نشرها «مركز بيو للأبحاث» (Pew Research Center) أن نسبة ٦٩ بالمئة من الأميركيين أفادوا بأنهم باتوا يصلّون أكثر في أعقاب الهجمات المذكورة (Pew Research Center 2002). وعلاوةً على ذلك، قال ٧٨ بالمئة من الجمهور الأميركي إن التأثير الذي يفرزه الدين على الحياة الأميركية يشهد تزايدًا. وقد أصدر العديد من الزعماء الدينيين تصريحات تؤيد الحرب في أفغانستان استنادا إلى اللاهوت وفكرة «الحروب العادلة» (المصدر السابق).

ولا تنحصر هذه اللحظات في «الأمن القومي» دون غيره. فالحوارات العامة التي تتناول الهجرة، مثلًا، هي مساحة يستطيع المرء أن يقف فيها على بحث قومي في أغوار الروح عن «من نحن» أو «أين سينتهي المطاف بنا»، وهي ظاهرة باتت تسمى «القومية الأميركية الجديدة» (Dittgen 1997). ولا يمكن التقليل من شأن الدور الذي تؤديه المؤسسات الدينية في إعداد قوانين الهجرة وسياساتها، ناهيك عن تشكيل الرأي العام بشأنها. ففي العام ٢٠٠٠، مثلًا، أصدر المؤتمر الوطني للأساقفة الكاثوليك (National Conference of Catholic Bishops) قرارًا يدعو صانعي السياسة الفيدراليين إلى إعادة دراسة سياسات الهجرة وإصلاحها. لا يجانب المرء الصواب في قوله إن حيز الدين يتميز عن الدولة في الدستور الأميركي العلماني الحديث، ولكن الدساتير الرسمية – شأنها شأن جميع الدساتير الرسمية – لا تروي القصة السوسيولوجية بحذافيرها. وتكمن وجهة نظرنا في أنه قد يكون من المبالغة في التبسيط وصف القومية الأميركية بأنها علمانية محضة، بل إن الصورة

أعمق من ذلك بكثير. ونحن نعتقد بأن التحليل الذي يضعه لاتور قد يلقي الضوء على هذه الظاهرة من الناحية السوسيولوجية. فعلى سبيل المثال، كيف تعمل ممارسات التطهير في نظام المدارس في الولايات المتحدة؟ وكيف توظف هذه الممارسات في النظام السياسي في الواقع وفي الخطاب؟

لا تعني هذه الشواهد أن تهجين القومية والدين وتطهيرهما متطابقان في جميع الأمم. بل على النقيض من ذلك، فهما مختلفان جد الاختلاف عن بعضهما. فعلى المستوى الفردي، مثلًا، يزعم عدد أكبر بكثير من الأميركيين، بالمقارنة مع الإسرائيليين، بأنهم يؤمنون بالرب أو يحضرون التجمعات الدينية (انظر Guttman 2002). أما على المستوى العام، فإن الدين والدولة منفصلان على نحو أكبر في الولايات المتحدة مما هو عليه الحال في إسرائيل، ناهيك عن إيران. ومن شأن التحليل الدقيق أن يبين كذلك أن الدين يصبح عامًا في ظل الفلسفات والتقاليد الدستورية المختلفة، وبإمكانه أن يبرز في الكثير من التوجهات التي لا يتوقعها المرء (Casanova 1994). وتغذي التحديات الدينية الحوارات العامة التي تتطرق إلى القضايا الليبرالية في كل من إسرائيل والولايات المتحدة، مما يسهم في الارتقاء بالقيم العلمانية فيهما. وعوضًا عن الاقتراح الذي يقول بتعميم نتائج التحليل التي يخرج بها هذا الكتاب، فإننا نقترح أن يتم النظر إليها، من ناحية تجريبية، باعتبارها نموذجًا يعين على الدراسة المتمعنة للعلاقة القائمة بين القومية والحيز العام والدين في المجتمعات التي تعرف بأنها علمانية من الناحية التقليدية.

هوامش الفصل الثالث

١ الكاتبة إيريس مزراحي، في حديث إذاعي مع شيلي يحيموفيتش.

٢ وقد تطرق الباحثون، بالتأكيد، إلى بزوغ نجم القومية الحديثة. فعلى سبيل المثال، يستعرض روجرز بروبيكر (Rogers Brubaker) (١٩٩٦) تفسيرات بديلة لنشوء القومية الفرنسية والمفهوم الحديث للمواطنة. ومع ذلك، لا يتناول التحليل الذي يسوقه بروبيكر «الحديث» باعتبارها فئة مشكلة ووهمية. وتتمثل وجهة النظر التي نطرحها في أنه في الوقت الذي تتوفر فيه دراسات حول «اختراع التقليد»، إلا أنها لا تدرس «اختراع الحديث».

٣ حسبما تفترضه عزيزة خزوم، يميل اليهود منذ العصور الكولونيالية إلى تشكيل مجموعة وسيطة بين الغرب والشرق (Khazzoom 2003: 486).

٤ تماثل هذه الفرضيات النبوءة التي يراها دوركايم بشأن تراجع الديانة التقليدية وصعود أشكال بديلة من الإيمان. وبما أن المجتمع لا يستطيع العيش دون ديانة، فسوف تحل الديانات الجديدة محل الديانات القديمة في نهاية المطاف: «الآلهة القديمة إما تشيخ أو تحتضر والآلهة الجديدة لم تولد بعد» (مقتبس في: Gorski 2000: 141).

٥ ومع ذلك، نحن نطلب من القارئ عدم خلط موضوع هذا الفصل مع مفهوم «القومية الدينية» (Juergenmeyer 1993; Friedland 2001). فالقومية الدينية ـ كما هو حال القومية الإيرانية منذ العام ـ ترغب في إسباغ السمة الدينية على الحيز العام وفي تعريف الهوية الجمعية القومية على نحو صريح باعتبارها هوية دينية (Friedland 2002). ومع ذلك، بينما يعمل القوميون الدينيون على تهجين ممارساتهم، فهم لا يوظفون ممارسات التطهير. ومن وجهة نظر لاتور، لا يخضع هؤلاء للتطهير لأنهم لا يتطلعون إلى أن يصبحوا «حديثين»، إن كان يمكن قول ذلك.

٦ من الأمثلة على ذلك، ما يفترضه دوركايم في مؤلفه «الأشكال الأولية للحياة الدينية» (Durkheim, Elementary Forms of the Religious Life): «جميع المعتقدات الدينية المعروفة، سواء أكانت بسيطة أم معقدة، تعرض صفة مشتركة واحدة. فهي تفترض سلفًا تصنيفًا لجميع الأشياء... في طبقتين أو مجموعتين متناقضتين، مصممتين بعمومهما من خلال مصطلحين متمايزين يترجمان على نحو جيد بما فيه الكفاية عن طريق كلمتيّ وثني ومقدس» (Durkheim [1915] 1965: 37).

٧ حسبما جاء على لسان إي. بيلي (E. Baily) على سبيل التهكم: «من السهل جدًا تعريف العلماني في الحقيقة! فمعناه يتغير باستمرار، ولكنه يبقى ثابتًا مع ذلك. وهو يعني دائمًا، وببساطة، نقيض "الدين" ـ مهما كان المعنى الذي يحمله» (Baily 1998: 18، وقد ورد هذا الاقتباس في Swatos and Christiano 1999: 213).

٨ كما يستخدم لاتور مصطلح «الترجمة»، الذي يشير به إلى انتشار الهجائن، وذلك لأن «التهجين» قد ينطوي على

عناصر نقية موجودة سلفًا. ونحن نختار مصطلح «التهجين» لغايات توخي الانتظام والانسجام، ونضيف إليه تمييزًا مفاده أن التهجين هو عملية مستمرة تشتمل على إنكار احتمالية الفئات النقية الموجودة سلفًا (Latour 1987: ١٠٣–٤٤).

٩ ما زال ترسيم الحدود وتصنيفاتها يحتل مرتبة الصدارة في التحليلات السوسيولوجية التي تتناول الحداثة من عهد دوركايم وموس (Mauss) إلى بورديو (Bourdieu) (١٩٨٤) وغيرهم. وهؤلاء يطرحون أسئلة عن نظرية المعرفة وانغلاق الجماعات والرمزية والتمثيل (انظر، أيضًا، Lamont and Molnar 2002). وبينما يقبل معظم علماء الاجتماع (ولا سيما أنصار تقليد الحداثة) الحداثة باعتبارها أمرًا مسلمًا به، يحذرنا آخرون من الطبيعة المشكلة لحدودها (ومن هؤلاء Proctor 1991; Gieryn 1983; Mitchell 1991; Douglas 1966, 1975). ويتباين موقف أولئك المفكرين فيما يتعلق بموقع الحدود واستقرارها وواسطتها ووضوحها.

١٠ تشبه القومية الصهيونية النموذج الإثني الألماني أو الأوروبي الشرقي أكثر مما تشبه النموذج المدني الفرنسي (Joppke and Rosenhek 2002)، وللاطلاع على تحليل ونقد مسهبين في هذا الموضوع، انظر Brubaker 1994, 2002).

١١ وبالفعل، شن زعماء الحاخامات في أوروبا هجومًا لاذعًا ضد الصهيونية. ومن بين هؤلاء حاخام لوبافيتش، الذي شدد على الخطر الكامن في الحركة الصهيونية.

١٢ يشير استخدام هذه المعايير ـ الإنتاجية والقومية والعلمانية ـ إلى الطابع الإشكالي الذي يسم هذا التحليل. فعلى سبيل المثال، ينظر التأريخ الصهيوني إلى «اليشوف» القديم بوصفه طفيليًا وبوصفه اتكاليًا على عطف أهل الخير عليه، وذلك على الرغم من أن الواقع التاريخي يروي في بعض الأحيان حكاية مختلفة تمام الاختلاف. فقد عمل أبناء «اليشوف» (السفارادي) القدماء على رفد أنفسهم بواسطة العمل، بينما افتقر أولئك الذين وصلوا في سياق الهجرة («علياه») الأولى («اليشوف» الجدد) إلى القدرة على إعالة أنفسهم وكانوا يتكلون على العطف الذي أمدهم به البارون روتشيلد وعلى الأموال التي كانت تتبرع بها الطوائف اليهودية في الخارج (Halper 1991). وفضلًا عن ذلك، كان بعض المزارعين الذين أقاموا في «الموشافوت» (المستعمرات) الجديدة يتوخون الحيطة والحذر، وأرسلوا أبناءهم إلى المدارس الدينية المتزمتة في القدس، بينما لم يكن أحد من أبناء «اليشوف» القدماء يهوديًا مخلصًا (Herzog 1984a; Shafir 1986). وعلاوةً على ذلك، قدم أبناء «اليشوف» القدماء الكثير في سبيل إحياء اللغة العبرية وإنشاء المؤسسات التعليمية التي عملت على رفد الفكرة القومية، أو شجعت على استخدام اللغة العبرية أو دعت إلى إقامة المستوطنات الجديدة. وفي الواقع، تفوح رائحة الإثنية من جميع جوانب التمييز الذي يصار إليه في هذا المقام. فقد حظي الأشكنازيون بقبول أعم فيما يتصل بـ«اليشوف» بينما حظي السفاراديون بقبول أقل فيما يتعلق بـ«اليشوف» (Bartal 1977; Halper 1991). وعلى الرغم من أن توظيف معايير «موضوعية» لم يتح تشكيل أدوات تمييزية أصيلة، إلا أن هذه الصورة قد ترسخت وباتت ثابتة.

١٣ انظر في هذا السياق أيضا إلى الموقف الذي يتبناه ب. ز. دينور (Uri Ram 1996).

١٤ يبين بنيديكت أندرسون (Benedict Anderson) أن هذه المفارقة موجودة «بين الحداثة الموضوعية للأمم والتي تظهر أمام ناظري المؤرخ مقابل عتاقتها الذاتية في نظر القوميين» (Anderson 1991: 5).

١٥ كانت البعثات التي أرسل فيها هؤلاء المبعوثون تستغرق شهورًا، وربما سنة أو سنتين، وكانوا يتقاضون ثلث صافي الإيرادات الإجمالية. وكان المبعوث يتلقى رزمة من الوثائق، بما فيها رسالة مكتوبة على رق بلغة منمقة وموقعة من أكبر عدد ممكن من حكماء التوراة. وتصف هذه الرسالة المدينة والأسباب التي تقف وراء إرسال البعثة، كما تعرف المبعوث بأفراد الطائفة التي تقصدها البعثة. وبالإضافة إلى الرسائل، كان المبعوث يحمل معه توكيلًا يسبغ صلاحية قانونية على المطالب التي تصدر عنه. وكان للمبعوث الحق، بناءً على هذه الوثيقة، في العمل بصفته مبعوثًا قانونيًا لصالح الطائفة التي بعثته، وجمع التبرعات للأغراض الخيرية أو الوصايا أو الديون باسم تلك الطائفة، والمثول أمام المحكمة بالنيابة عنها. وكان المبعوث يحمل دفترًا خاصًا يسجل فيه زعماء الطائفة وأبناؤها المبالغ التي قدموها له. وهذا الدفتر هو بمثابة شهادة يبرزها بعد عودته إلى أرض الوطن، وهو نوع من دفاتر الإيصالات.

١٦ نشر يافنيئيلي النتائج التي خلص إليها في رحلته التي استغرقت ثمانية عشر شهرًا، مع الرسائل التي بعث بها إلى د. آرثر روبين ود. يعقوب تابون، بعد إحدى وعشرين سنة، في كتاب «رحلة إلى اليمن» (Journey to Yemen) (Yavne'eli 1932).

١٧ يافنيئيلي في رسالة إلى د. واي. طون، ٢ كانون الثاني ١٩١١ (Yavne'eli 1932: 110).

١٨ يافنيئيلي من تقرير أرسله إلى د. آرثر روبين (Yavne'eli 1932: 150).

١٩ يافنيئيلي، رسالة إلى د. آرثر روبين ود. واي. طون، صعدة، ٢٨ آذار ٥٦٧١ [٢٨ آذار ١٩١١].

٢٠ يافنيئيلي، رسالة إلى د. آرثر روبين ود. واي. طون، صنعاء، ٥ أيار ٥٦٧١ [٣ أيار ١٩١١].

٢١ تقرير أرسله يافنيئيلي إلى د. آرثر روبين، ١٩٣٢ (Yavne'eli 1932: 151).

٢٢ يافنيئيلي، رسالة إلى د. آرثر روبين ود. واي. طون، عدن، ٧ آب ٥٦٧١ [١ آب ١٩١١] (Yavne'eli 1932: 111).

٢٣ يافنيئيلي، رسالة إلى د. واي. طون، ٢ كانون الثاني ١٩١١.

٢٤ يافنيئيلي، رسالة إلى د. واي. طون، الضالع، ٢٥ تيفيت ٥٦٧١ [٢٥ كانون الثاني ١٩١١].

٢٥ هذا هو السبب الذي يصعب معه تفسير سلوك يافنيئيلي من ناحية الأيديولوجيا والمناورة. فحتى لو وظف الدين على نحو يعود عليه بالفائدة، فقد بقي أسيرًا للهوية الهجينة التي تتداخل فيها القومية والديانة.

٢٦ كان أوسيشكين أحد زعماء ما يعرف بحركة «أحباء صهيون» (حوفيفي زيون) التي نشطت في أواخر القرن التاسع عشر، كما عمل في منصب مدير الصندوق القومي اليهودي في الفترة الواقعة بين ١٩٣٢ و١٩٤١، وكان في معظم أحواله ممثلًا لما يعرف بـ«الصهيونية العلمانية البراغماتية».

٢٧ نشرت هذه المحاضرة التي ألقيت في مؤتمر عقده «كيرن هَيسود» [صندوق جمع التبرعات من أجل الاستيطان

اليهودي في فلسطين] في القدس، في جريدة «هآرتس»، ٢٣ شباط ٥٦٨٩ (٢٣ شباط ١٩٢٩).

٢٨ جريدة «هآرتس»، ٢٣ شباط ٥٦٨٩ (٢٣ شباط ١٩٢٩).

٢٩ المصدر السابق.

٣٠ كانت الظروف التي اكتشفت فيها القيادة اليهودية في فلسطين يهود العراق تتسم بالتعقيد. فقد اشتملت هذه الظروف على سلسلة من الأحداث والتطورات، بما فيها ضرورة نقل اللاجئين اليهود الذين وصلوا إلى الحدود السوفييتية - الإيرانية خلال الحرب عن طريق البر، وإعداد خطة لجلب مليون يهودي إلى فلسطين بسبب القلق الذي ثار حول الوضع الديمغرافي في فلسطين، والمجزرة التي ارتكبت بحق اليهود في بغداد في شهر حزيران ١٩٤١.

٣١ مؤتمر أعضاء لجان الهجرة («علياه»)، الأشرطة ٦٤١-٦٤٢، في كتاب (Esther Meir 1993: 272).

٣٢ رسالة من أحد المبعوثين في طهران، ٦ تموز ١٩٤٣، في المصدر السابق.

٣٣ المصدر السابق.

٣٤ أرشيف حركة "الكيبوتس الموحد" ("هكيبوتس همؤوحاد")، ياد طبينكين، (25Ayin)، المجلد الأول، الملف ١٢، صيف ١٩٤٢.

٣٥ أرشيف حركة «الكيبوتس الموحد» («هكيبوتس همؤوحاد»)، ياد طبينكين ، (25Ayin)، المجلد الأول، الملف ١٢، صيف ١٩٤٢.

٣٦ أرشيف حركة "الكيبوتس الموحد" ("هكيبوتس همؤوحاد")، ياد طبينكين ، القسم (25 Ayin)، المجلد الأول، الملف ١٢، ٣٠ آب ١٩٤٢.

٣٧ المصدر السابق.

٣٨ تقرير الوكالة اليهودية في فلسطين، بغداد، ٣ شباط ١٩٤٣. (أرشيف حركة «الكيبوتس الموحد» (هكيبوتس همؤوحاد»)، ياد طبينكين ، القسم (25 Ayin)، المجلد الأول، الملف ١٢).

٣٩ تشتمل هذه الوثيقة على ملحق باللغة الفارسية، وهو مصوغ بنبرة تفوق النسخة العبرية في حدتها، ربما لأنها كانت تعتبر «توراة شفهية» وليست توراة مكتوبة:

السادة الأكارم من إسرائيل ومن إيران:

إن أناسًا أمناء وموثوقين ممن وصلوا إلى بلادنا قبل فترة ليست طويلة أبلغونا أن بعض الشباب من فلسطين ممن لا يؤمنون بالرب أو بالتوراة حضروا خلال الشهور الأخيرة إلى إيران، وأنهم يشاركون في تعليم الأطفال والشباب الإيرانيين وتثقيفهم. ويؤسفنا القول إن هؤلاء الشباب من فلسطين يتصرفون على نحو يخالف توراة إسرائيل، وهم يفتقرون إلى أي ثقافة أو تعليم، ويدنسون المقدسات والرب. والشيء الوحيد الذي يربطهم بالشعب اليهودي هو أنهم ينطقون باللغة المقدسة ويختارون في بعض الأحيان أسماء عبرانية لأنفسهم. وهو يؤمنون بأن العالم تحكمه الطبيعة وهم لا يؤمنون بالتوراة الشفهية. وهم يعتقدون بأن التوراة المكتوبة إنما هي

كتاب عادي. إن هؤلاء المعلمين يغسلون أدمغة الطلبة ويعلمونهم الهرطقة والإحجام عن الإيمان بالرب. إنهم ينشرون معتقداتهم وصلواتهم بين جميع أبناء الشعب وبين جميع الأطفال. وبذلك، يفقد الطلبة تعليمهم وثقافتهم اليهودية. والآن، إخواننا الأعزاء، إذا كنا نحب أطفالنا ونريد لهم أن يترعرعوا في كنف التوراة والدين - خذوا أطفالكم من أيدي هؤلاء الشباب الفلسطينيين، لأن هؤلاء الشبان يبعدون أطفالكم عن التوراة وعن الرب، لأنهم مهرطقون وسوف يجرون هؤلاء الأطفال إلى توجهاتهم هذه. إن الخطر المترتب عن وجودهم بين ظهرانينا يفوق انتشاره بين المسيحيين والبهائيين، لأن هؤلاء الشباب في الواقع يقدمون أنفسهم على أنهم صهيونيون وعلى أنهم مؤمنون، وهم بهذه الطريقة يذهبون بكم بعيدًا عن الدين وعن إيمانكم. إخواننا الأعزاء، ادرسوا بتمعن أي نوع من الناس هؤلاء هم قبل أن تنضموا إلى هؤلاء الغشاشين. فهم معرفون للجميع في إسرائيل. ويبقى اليهود الحقيقيون على مسافة منهم. وهم يعتقدون بأن اليهود الشرقيين، واليهود بعمومهم ويهود إيران على وجه الخصوص، سذج بحيث يؤمنون بأي شيء، وبذلك فهم يغرونكم ويغرون أطفالكم بالوقوع في شركهم. ونحن نرى أن واجبنا يقتضي إبلاغكم وتحذيركم بأنه ينبغي لكم التنبه إلى وجود أشخاص مثل هؤلاء بين ظهراني الأمة - وتوخوا الحرص والحذر بشأن هذا الحقائق. لقد تعرض الناس للخديعة (ترجمتها إلى العبرية فربده وسيلفي شوعبي).

٤٠ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، القسم (320 IV)، الملف ٦.

٤١ بنحاس لافون، أرشيف العمل، تل أبيب، القسم (320 IV)، الملف ٦، كانون الأول/ ١٩٤٤.

٤٢ نقول «ساحقة» لأن الصهيونية اليوم تضم في صفوفها جماعات جديدة من غير اليهود، مثل الأعداد الكبيرة من المهاجرين الروس.

الفصل الرابع

ما هي القواسم المشتركة بين اليهود العرب والفلسطينيين؟
تبادل السكان، حق العودة وسياسة جبر الضرر

ثمة حساب بيننا وبين العالم العربي: حساب التعويض الذي يستحقه العرب الذين غادروا أرض إسرائيل وتخلوا عن ممتلكاتهم... الفعل الذي اقترفته مملكة العراق الآن... يجبرنا على ربط الحسابين معًا... سوف نأخذ في الاعتبار قيمة الممتلكات اليهودية التي جمدت في العراق عندما نحسب التعويض الذي تعهدنا بدفعه للعرب الذي تخلوا عن ممتلكاتهم في إسرائيل.

- موشيه شاريت، وزير الخارجية الإسرائيلي
آذار ١٩٥١

في شهر تموز ٢٠٠٠، أعلن رئيس الولايات المتحدة الأميركية بيل كلينتون عن التوصل إلى اتفاقية في لقاء القمة الثاني الذي عقد في منتجع كامب ديفيد بشأن الإعلان عن اليهود العرب «لاجئين»، وإنشاء صندوق دولي لتقديم التعويضات لهم عن الأملاك التي تركوها وراءهم بعدما هاجروا إلى إسرائيل خلال العقد الخامس من القرن الماضي.[١] والأهمية السياسية الفورية التي انطوى عليها هذا الإعلان كانت تكمن في مساعدة رئيس الوزراء الإسرائيلي في حينه، إيهود باراك، على حشد أنصار حزب «شاس» (وغالبيتهم يهود من أصول عربية) من أجل دعم ما يسمى بـ«عملية السلام». ولكن المنطق الخفي الذي وقف وراء الإعلان – تعريف اليهود العرب بأنهم لاجئون – كان يتقاطع مع نظرية سياسية أعمق سبق إعدادها

في إسرائيل خلال حقبة الخمسينيات من القرن الماضي بغية عقد موازنة مع الحقوق الجمعية للاجئين الفلسطينيين. ولذلك، فمما لا يبعث على الاستغراب أن الفلسطينيين على وجه البسيطة ردوا بغضب على الإعلان المذكور. وقد اقترحت هذه النظرية بصيغتها المعاصرة - والتي تعرف بنظرية «تبادل السكان» - بهدف إنكار مسؤولية إسرائيل عن طرد الفلسطينيين من فلسطين في العامين ١٩٤٨ و١٩٦٧، والتخفيف من وطأة المطالب بتعويض اللاجئين الفلسطينيين،[٢] وتقديم ورقة مساومة أمام ما يسمى بحق العودة. ولجميع الغايات العملية، فقد وظفت مبادرة تبادل السكان من أجل شرعنة الاعتداء الذي ارتكبته إسرائيل فيما يتصل بالخروج الجماعي (وليس الطرد) للاجئين الفلسطينيين في العام ١٩٤٨. ونستعرض في الفصلين التاليين من هذا الكتاب التاريخ السياسي الذي اكتسته نظرية تبادل السكان، ونركز على العلاقة المزعومة بين اللاجئين الفلسطينيين والعرب اليهود، ونتصدى لمدى صحة هذه النظرية من خلال دراسة نقدية تتناول منطقها وتشعباتها التاريخية وموقفها الأخلاقي في إطار الثقافة السياسية الإسرائيلية المعاصرة.

ونحن نفترض أنه في الوقت الذي أعدت فيه دولة إسرائيل نظرية واضحة لتبادل الممتلكات التي تعود لليهود من البلاد العربية واللاجئين الفلسطينيين، كان موقفها المتصل بتبني نظرية تبادل السكان ملفوفا بالغموض، حتى شهر تموز ٢٠٠٠ على الأقل.[٣] وبينما صادقت الحكومة على هذه الفكرة من الناحية العملية، فقد طرحت موقفًا رسميًا يمكن وصفه بـ«الغموض المنظم».[٤] كانت إسرائيل تخشى من فتح صندوق باندورا فقررت الامتناع عن تأييد أو صياغة سياسة صريحة بشأن هذا الموضوع. ومن المؤكد أن المسألة السكانية، بما فيها «الحاجة» إلى تحقيق الأغلبية اليهودية في إسرائيل، كانت تحتل رأس سلم الأولويات في الدولة قيد البناء، ولم تكن النتيجة متوقعة في جانب كبير منها. وسواء تحمل الزعماء اليهود المسؤولية عن طرد الفلسطينيين أم لا، فقد شعر معظمهم بالارتياح بعدما سمعوا عن خروج السكان الفلسطينيين في العام ١٩٤٨. ومع ذلك، لم يكن في وسع أحد أن يتوقع، وعلى نحو يمكن الوثوق به، وصول مئات الآلاف من اليهود العرب ليحلوا محل الخروج الجماعي للفلسطينيين.[٥] ولم تلجأ الحكومة الإسرائيلية إلى استخدام نظرية تبادل السكان

لمصلحتها بغية تعزيز إستراتيجية حساباتها القومية إلا في أعقاب هجرة اليهود العرب من العراق خلال خمسينيات القرن الماضي. ومع ذلك، لم تقر دولة إسرائيل بسبب وجودها ولم تفصح عنه على الإطلاق، للأسباب التي سنبينها أدناه. فقد التزمت إسرائيل، كما هو حالها في سياستها النووية، جانب الغموض بشأن موقفها تجاه مسألة تبادل السكان. وكان يهود العراق أول اليهود الذين وصلوا بصورة جماعية بعد إقامة دولة إسرائيل. وفي هذا السياق، نستهل هذا الفصل بعرض روايتين تاريخيتين تدحضان الرواية الصهيونية حول هذه الهجرة وتبينان كيف تلاعبت دولة إسرائيل بها، ثم نستعرض كيف استغلت دولة إسرائيل الظروف القائمة ووظفت هذه الهجرة لمواجهة الادعاءات بشأن اللاجئين الفلسطينيين.

في شهر كانون الثاني ١٩٥٢، تم إعدام ناشطين صهيونيين هما يوسيف بصري وشالوم صلاح في بغداد شَنقاً، وذلك بعد نحو نصف سنة على الاختتام الرسمي للعملية التي أفضت إلى نقل يهود العراق إلى إسرائيل. فقد اتهم الاثنان بامتلاك مواد متفجرة وإلقاء القنابل في مركز المدينة. وحسب الرواية التي يسوقها شلومو هيليل، وهو عضو سابق في مجلس الوزراء الإسرائيلي وناشط صهيوني في العراق، كانت الكلمات الأخيرة التي نطق بها بصري وصلاح وحبل المشنقة على رقبتيهما «تعيش دولة إسرائيل» (Hillel 1985: 342). كان يمكن أن يكون من الطبيعي ليهود العراق في إسرائيل أن يردوا بغضب على الأخبار التي جاءت حول شنق هذين الصهيونيَّن. ولكن، على العكس من ذلك، عجزت تجمعات التأبين التي نظمها زعماء الطائفة في مختلف المدن الإسرائيلية عن إثارة شعور عام بالتضامن مع هذين الصهيونيين العراقيين. بل حصل العكس تمامًا: كشفت رسالة سرية وجهها موشيه ساسون من قسم الشرق الأوسط في وزارة الخارجية إلى موشيه شاريت، وزير الخارجية، عن أن عددًا غير قليل من المهاجرين العراقيين، الذين يقيمون في «المعبروت» (مخيمات لاستيعاب اليهود المهاجرين إلى إسرائيل في خمسينات القرن العشرين)، قد هللوا لشنق الرجلين وصرحوا بموقفهم أن «هذا هو انتقام الرب من الحركة التي جلبتنا إلى هذه الهاوية».[٦] وتشهد ردة الفعل المريرة هذه على درجة محتدمة من الاستياء في أوساط اليهود العراقيين الذين كانوا وصلوا للتو إلى إسرائيل، وهي توحي بأن عددًا لا بأس به منهم لم

يكونوا ينظرون إلى هجرتهم بكونها عودة ميمونة إلى صهيون، حسبما صورها لهم النشطاء الصهاينة في تجمعاتهم في العراق. ففضلًا عن توجيه اللوم إلى الحكومة العراقية، أنحى هؤلاء اليهود العراقيون باللائمة على الحركة الصهيونية التي جلبتهم إلى إسرائيل لأسباب لم تكن تلقي بالًا لمصالح المهاجرين أنفسهم.[٧]

وبعد هذه الحادثة بثلاث سنوات، وجهت دعوة إلى عقد اجتماع عاجل في مقر وزارة الخارجية الإسرائيلية في شهر أيار ١٩٥٥. وكان من جملة من حضروا هذا الاجتماع المدير العام للوزارة ورئيس جهاز الموساد، إيسار هارئيل. وقد ساور المجتمعين قلق على مصير اليهود الذين اعتقلوا في العراق في أواخر العقد الرابع من القرن الماضي، على خلفية انتمائهم إلى الحزب الشيوعي (والذين لم يتمكنوا من اللحاق بركب الهجرة الجماعية ليهود العراق إلى إسرائيل في العامين ١٩٥٠ و١٩٥١)، حيث تم إطلاق سراحهم من السجون وإرسالهم إلى إسرائيل عبر قبرص. وقد ورد في محضر هذا الاجتماع، الذي صنف على أنه «في غاية السرية»، أن إسرائيل سوف تخطر الحكومة العراقية بأنها لم تكن مستعدة لقبول كل يهودي يأتي من العراق بصورة تلقائية، «ما لم نحصل على معلومات حول الأفراد المعنيين سلفًا، وندرس كل مرشح محتمل بصورة مستقلة».[٨] وبعبارة أخرى، كان هذا الأمر بمثابة قرار بتطبيق «قانون العودة» بصورة انتقائية.

وحسبما توحي هاتان الروايتان، لا تتيح القصة التي تحكي طريقة جلب يهود العراق إلى دولة إسرائيل، التي أقيمت حديثًا، أي فرصة لإعادة دراسة نظرية التأريخ الصهيونية فيما يتصل بالعلاقة بين اليهود العرب واللاجئين الفلسطينيين الذين طردوا أو فروا في العام ١٩٤٨. ومن المؤكد أن الروايتين تعارضان الرواية الرسمية حول الهجرة وتشهدان على تحيز التأريخ الصهيوني، الذي يصف الهجرة العراقية - التي تعرف في الرواية الملحمية الصهيونية بـ«عملية عزرا ونحميا» - بأنها «علياه الإنقاذ» (تمثل كلمة «علياه»، التي تعني «الصعود» في معناها الحرفي، مصطلحًا متعارفًا عليه في السياق الإسرائيلي للدلالة على هجرة اليهود إلى إسرائيل من أي مكان خارجها) التي أنقذت اليهود المضطهدين الذين بلغ بهم الحنين مبلغه للعودة إلى وطنهم القديم بعدما تعرضوا للاضطهاد الإثني والتمييز.[٩]

وبوسع المرء أن يضع يده على التحيز الذي يسم التأريخ الصهيوني من خلال تحليل نظرية تبادل السكان. ونحن نستهل هذا التحليل بالتوقف عند تشعب هذه النظرية وتفرعها إلى مسألة التعويض وجبر الضرر. ففي الفترة الواقعة بين ١٩٤٨ و١٩٥١، واجهت الحكومة الإسرائيلية ادعاءين استحوذا على اهتمامها: المطالبة التي قدمتها هيئة الأمم المتحدة وحكومتا الولايات المتحدة وبريطانيا بأن تعوض إسرائيل اللاجئين الفلسطينيين الذين هجروا من ديارهم في العام ١٩٤٨ عن الممتلكات التي استولى عليها «حارس أملاك الغائبين» الإسرائيلي، وتوقع اليهود العراقيين السابقين بأن يحصلوا على تعويض عن أملاكهم التي جمدتها الحكومة العراقية في العام ١٩٥١ (انظر، أيضًا، Shenhav 1999-2000). وفي هذا السياق، نحن نستند إلى المصادر الأرشيفية لكي نبين أن الحكومة الإسرائيلية حولت هذه المعضلة إلى نظام يشبه القيود المزدوجة في الدفاتر المحاسبية فيما يتعلق بهاتين المجموعتين من الأملاك - تلك التي تعود للاجئين الفلسطينيين في العام ١٩٤٨ وتلك التي تخص اليهود العراقيين - وعملت بالتالي على تحييد ادعاءات الجانبين. وتتذرع حكومة إسرائيل بالظلم الذي أوقعته الحكومة العراقية على يهود العراق لكي تسوغ رفضها تعويض الفلسطينيين، مع أنها طلبت من اليهود العراقيين في إسرائيل تقديم طلباتهم إلى الحكومة العراقية نفسها لإعادة أوضاعهم إلى ما كانت عليه من قبل.

وقد طرح هذا المنطق الحسابي عن طريق استغلال الظروف القائمة، وهو لم يأت بالضرورة نتيجة لمخطط مقصود. ومع ذلك، فقد مكن هذا المنطق الحكومة الإسرائيلية، بعدما تعاملت معه باعتباره سببًا لوجودها، من تبرئة نفسها «وبصورة شرعية» من المسؤولية عن تعويض اللاجئين الفلسطينيين.[١٠] وفضلًا عن ذلك، كان ما قامت به إسرائيل من الاستيلاء على هوية يهود العراق وأملاكهم في سياق سعيها الدؤوب للتعبير عن القومية اليهودية بمثابة سياسة مساومة، وظفتها في إنكار المطالب الفلسطينية بشأن «الحق في العودة». وقد تحول يهود العراق إلى أداة في عملية صناعة القرار التي جرى إقصاؤهم عنها، بناءً على فرضيات أساسية لم تكن موضع اتفاق وإجماع بالضرورة، حسب ما سنبين في ثنايا هذا الفصل.[١١] ونستعرض في البداية جانبًا من الخلفية التاريخية في هذا الشأن.

الخلفية التاريخية لهجرة يهود العراق

في الفترة الواقعة بين العامين ١٩٤٩ و١٩٥١ - وهي الفترة التي دارت فيها أحداث الدراما التي نتناولها في هذا الفصل - كان ما يقرب من ١٣٠,٠٠٠ يهودي يعيشون في العراق، وكانوا يمثلون ما نسبته ٣ في المئة من سكان البلاد. وكان أكبر التجمعات اليهودية في بغداد ثم في البصرة، إذ كانت هاتان المدينتان تؤويان معًا نحو ٧٥ في المئة من اليهود في العراق.[١٢] وبعد ثلاثة عقود، أفرز الفرنسيون والبريطانيون، الذين حلوا محل العثمانيين في الشرق الأوسط في أعقاب الحرب العالمية الثانية، تطورين مهمين في المنطقة. أولهما بروز القومية العراقية القوية بعدما أدرك العراقيون أن البريطانيين لم يأتوا إليهم بصفتهم محررين. وكانت النتيجة المباشرة التي تمخضت عن ذلك انتفاضة عراقية ضد الاحتلال في العام ١٩٢٠. وقد حصل العراق على استقلال مشروط في العام ١٩٣٢. وظل العراق يرزح حتى العام ١٩٤١، حيث أخفقت الثورة التي قادها رشيد علي الكيلاني، تحت نير قومية منيعة لم يهدأ لها أوار مع العلاقات التي أقامتها مع ألمانيا النازية من أجل التخلص من النفوذ البريطاني. وفي المقام الثاني، كان النشاط الصهيوني في الشرق الأوسط يمتد على نطاق أوسع على الرغم من النشاط المكثف الذي نفذته الحركة الصهيونية ولم يستهل في العراق حتى اندلاع الحرب العالمية الثانية. وكان التفاعل الذي حصل بين هاتين القوتين الاجتماعيتين - القومية الصهيونية والقومية العربية العراقية - ولا سيما حول مسألة فلسطين، حاسما ومقررا في حياة يهود العراق، مما أوصلها، في نهاية المطاف، حداً لا يتصوره المرء (انظر Kedourie 1989 للمزيد حول نقاش يتناول هذا الجانب).

وفي شهر حزيران ١٩٤١، شن القوميون العراقيون اعتداءً وحشيًا على اليهود القاطنين في بغداد، وذلك عقب فرار رشيد علي وقبل أن تعود القوات البريطانية وتدخل إلى المدينة من جديد. وقد خلف هذا الهجوم، الذي عرف باسم «مذبحة الفرهود»، نحو ٢٥٠ شخصًا، معظمهم من اليهود، ما بين قتيل وجريح. ولم تتهرب حكومة رئيس الوزراء نوري السعيد من المسؤولية الواقعة على عاتقها، حيث صدرت أحكام بالإعدام بحق ثمانية من المعتدين،

من بينهم ضباط في الجيش وأفراد من الشرطة. وبعد هذا الهجوم الذي شهده العام ١٩٤١، شرعت القيادة الصهيونية في التفكير مليًا في الوسائل التي تكفل «صهينة» يهود العراق، وربما تنظيم هجرة قسم منهم إلى إسرائيل.[١٣] وفي هذا السياق، نشرت «اللجنة القومية»(السلطة التنفيذية التي شكلت «مجلس الدولة المرتقبة» - إسرائيل - إبان الانتداب البريطاني في فلسطين) رواية مبالغًا فيها ومشوهة عن حادثة الفرهود، حيث وصفها بأنها مجزرة وحتى «هولوكوست» (محرقة) (انظر الفصل الخامس). وكان التقييم الذي خرج به زعماء اليهود أن الأثر الذي خلفته حادثة الفرهود يجب أن يؤجج المشاعر الصهيونية بين صفوف يهود العراق وأنه ينبغي استغلال الزخم الذي أفرزته هذه الحادثة من أجل جلب اليهود العراقيين إلى فلسطين. وقال إسحق بن تسفي، الذي أصبح فيما بعد الرئيس الثاني لدولة إسرائيل، في ذلك الحين: «ينبغي استغلال الإحساس بحالة الهياج الذي تغلي به صدور اليهود في العراق من أجل نقل الشباب وتدريبهم على العمل الإنتاجي في فلسطين، حيث يعملون بمثابة الطلائع الرياديين الذين سيحذو حذوهم جميع يهود بابل [العراق]».[١٤] ولم ينكر نوري السعيد جسامة هذه الاضطرابات وفداحتها في اجتماع عقده مع دافيد بن غوريون، زعيم المجتمع اليهودي في فلسطين، خلال شهر تموز ١٩٤١. ومع ذلك، ادعى السعيد بأن سبب هذه المشاكل يكمن في «مشكلة فلسطين»، وأضاف أنه لم يكن ليقبل بالهجرة اليهودية إلى فلسطين باعتبارها حلًا لهذه المشكلة (Tsimhoni 1989).

وصل أوائل المبعوثين الصهيونيين (بعد واقعة الفرهود) إلى العراق في العام ١٩٤٢، وباشروا العمل على تنظيم حركة «هحالوتس» (الطلائعي) وإنشاء منظمة «هاشورا»، وهي منظمة عنيت بالدفاع عن اليهود. وحسبما أشرنا في الفصلين الأول والثاني من هذا الكتاب، يعزى النجاح الذي سجلته الحركة الصهيونية في العراق إلى التعاون مع البريطانيين وإلى وجودهم فيه بصفة عامة (Shiblak 1986). فقد كان المبعوثون الأولون يعملون بصفتهم جنودًا في الجيش البريطاني وممثلين عن شركة «سوليل بونيه»، وهي شركة المقاولات التي تعود ملكيتها للاتحاد العام لنقابات العمال الذي رست عليه العطاءات العامة في إيران والعراق. وعلى الرغم من أن المصلحة المباشرة التي أبدتها الحركة الصهيونية في يهود العراق أبصرت

النور بفعل حادثة الفرهود، فقد كان لها دوافع أخرى أيضًا، وهي دوافع لم تكن ترتبط بالضرورة برفاهية المجتمع اليهودي هناك. فالعراق كان بمثابة محطة مهمة في حركة النقل البري للاجئين اليهود الذين وصلوا من أوروبا الشرقية إلى الحدود السوفييتية- الإيرانية. وكانت الضرورة تقتضي تأمين المساعدة الدائمة على طول الطريق الذي يمتد عبر أراضي العراق وإيران من أجل نقل هؤلاء اللاجئين إلى فلسطين (Yosef Meir 1973). وكانت الحركة الصهيونية في أوروبا ترى ضرورة إنشاء مركز صهيوني في العراق. وبعدما أدركت القيادة اليهودية حجم المحرقة، برز إلى الوجود سبب آخر حضها على إبداء الاهتمام بيهود العراق، وهو: تعزيز التوازن الديمغرافي اليهودي في فلسطين (أنظر الفصل الأول). وكان ينظر إلى يهود العراق، مثلهم مثل غيرهم من اليهود العرب، على أنهم احتياطي سكاني رئيسي من شأنه ترجيح كفة التوازن الديمغرافي في فلسطين لصالح اليهود. فكما جاء على لسان أحد المتحدثين في اجتماع عقدته اللجنة المركزية لحزب «مباي»، وهو الحزب اليهودي المهيمن في حينه (وسلف حزب «العمل»): «نحن نستطيع أن نلخص دورنا فيما يتصل بهؤلاء اليهود في جملة واحدة: الغزو الصهيوني لتلك الطوائف المنتشرة في الشتات من أجل تصفيتها ونقلها إلى أرض إسرائيل... نحن لا نعرف عدد اليهود الذين لن يبرحوا أماكنهم في أوروبا بعد حملة الإبادة [التي يشنها النازيون] ضدهم». وكان القرب الجغرافي بين العراق وفلسطين يعد ميزة يحسن استغلالها: «من الأسهل [علينا] أن نصل إلى هناك... وبالنسبة إليهم، أيضًا، من الأسهل إليهم الوصول إلى أرض إسرائيل».[١٥]

وكان ممثلو حركة العمال في القيادة الصهيونية يعتقدون بضرورة الإسراع في التسلل إلى العراق وإنشاء حركة صهيونية هناك. ولا تقتصر الأسباب التي تقف وراء ذلك على استباق المحاولات التي ستبذلها الحركة التصحيحية أو الحزب الشيوعي العراقي بغية تأمين موطئ قدم بين ظهراني يهود العراق (Tsimhoni 1989). وكان النشطاء الصهيونيون الذين أنشأوا حركة «هحالوتس» (الطلائعي) في العراق شرسين في المساعي التي بذلوها لإقصاء المبعوثين الذين لم يكونوا تحت سيطرة حركة العمال اليهودية. ومن الجدير بالتنويه أنه لم تكن ثمة حركة صهيونية محلية تعمل في العراق كقاعدة يستند إليها هؤلاء المبعوثون

ويبنون عليها.[16] ولم يشهد يهود العراق «صحوة» صهيونية ولم يكونوا يرون في فلسطين خيارًا يجتذبهم. ففي مطلع العام ١٩٤١، التقى إلياهو إبشطاين (إيلات)، من الدائرة السياسية في الوكالة اليهودية، مع مجموعة من اليهود العراقيين الموسرين الذين هربوا من طهران، ولكنه عجز عن إقناعهم بالاستيطان في فلسطين واستثمار رؤوس أموالهم فيها. وقد أخبره بعضهم، بكل صراحة، بأنهم لم يكونوا يؤمنون بالصهيونية (المصدر السابق)، وبينوا له أنه لا نية لديهم لتشريد عرب فلسطين وأن الهجرة إلى فلسطين تعد مجدية لليهود المعوزين أو ممن كان لهم أقارب فيها. وعلى هذا المنوال، أفصح اللقاء الأول الذي جرى بين المبعوثين الصهيونيين والطائفة اليهودية في العراق خلال العام ١٩٤٢ عن مدى اتساع الهوة التي تفصل يهود العراق عن فكرة الصهيونية السياسية. وفي هذا الصدد، قال إينزو سيريني عن يهود العراق إنهم «لا يفكرون على شاكلة الصهاينة ولا هم يملكون حتى فطرة الصهيوني». وسيريني هذا ينحدر من كيبوتس «جفعات برينير» وقد وصل إلى العراق – مثلما نستذكر من الفصول الآنفة – متخفيًا تحت ستار عامل بناء في شركة «سوليل بونيه»، بينما كانت مهمته الحقيقية تنظيم نشاط المبعوثين الذين أرسلتهم منظمة «هموساد لعلياه ب» («منظمة الهجرة الثانية») (وهي الوحدة التي تولت تنظيم الهجرة اليهودية غير الشرعية إلى فلسطين).[17]

وينقل أريبه إيشيل، الذي أرسل هو الآخر إلى العراق بصفته عاملًا في شركة «سوليل بونيه»، تقريرًا بالروح نفسها: «قيل لي إنهم صهاينة... وأنهم مستعدون للـ«علياه»... [ولكن] كل ذلك ليس صهيونيًا ولا يكتسي صفة الحنين لأرض إسرائيل ولا الاستعداد للـ«علياه»... [إنه] نفاق مريع، وأقصى درجات السمات الشرقية».[18] كما أفاد مبعوثان من طائفة «الكويكر» بعد أن زارا العراق بأن «اليهود الذين تحدثنا إليهم لا يعتبرون إسرائيل الحالية تجسيداً للنبوءة التوراتية... وقد فهمنا أنهم لا يؤمنون بالصهيونية السياسية» (Esther Meir 1997: 37). كما كان ممثلو الوكالة اليهودية في العراق يدركون التباين القائم بين الأيديولوجيا الاشتراكية وأسلوب حياة اليهود المحليين. ففي الاجتماعات الداخلية التي كانت الوكالة اليهودية تعقدها، كان المجتمعون يعبرون على خيبة أملهم من الصفة

«غير الإنتاجية» لليهود العراقيين الذين استوطنوا في فلسطين، بالمقارنة مع يهود اليمن الذين كان ينظر إليهم على أنهم منتجون ومفيدون (Tsimhoni 1989).

كان يهود العراق يتعاطفون، بدرجة كبيرة، مع الحزب الشيوعي المحلي، كما كان عدد ليس قليلا من شبابهم أعضاء في هذا الحزب أو في رابطة مناهضة الصهيونية (Anti-Zionist League). فقد كان يهود العراق، الذين كانوا ينحدرون في معظمهم من أسر ميسورة، على وعي بالأضرار التي قد يرتبها انتسابهم إلى الصهيونية على أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكانوا يميزون بين هويتهم اليهودية والهوية الصهيونية. كما أن اليهود الذين غادروا العراق بالفعل استقروا في أوروبا وأميركا الشمالية، وليس في فلسطين.

ومن المصاعب الأخرى التي واجهها المبعوثون من حركة «هحالوتس»، بالإضافة إلى الممانعة التي أبداها اليهود المحليون للتعاون معهم، أنهم لم يحظوا إلا بالنزر اليسير من المساعدة من قاعدتهم في أرض الوطن. ففي العام ١٩٥٠، مثلًا، رفض طلب قدمه أحد المبعوثين البارزين، وهو مردخاي بن بورات، إلى الحكومة لكي تنظم رحلات جوية من العراق (Tsimhoni 1991). وفضلًا عن ذلك، كان المبعوثون والنشطاء المحليون يزاولون عملهم في أحوال كثيرة بناءً على مبادراتهم الخاصة ودون أي مبادئ توجيهية دقيقة، بسبب عدم توفر خطة عمل مرجعية وشاملة كان ينبغي إعدادها مع الحكومة الإسرائيلية.

كان من غير المجدي بالنسبة إلى يهود العراق أن يبقوا في أرض أسلافهم - وهو أمر عرف بالتيار العراقي (Kazzaz 1991) - لسببين يتداخلان معاً. كان أحد هذين السببين يتمثل في القومية العربية والعراقية الناشئة (Shiblak 1986). فقد احتدم الوضع بسبب انضمام رئيس الوزراء نوري السعيد إلى الحكومة التي شكلها حزب الاستقلال اليميني القومي. وقد أبلغت وزارة الخارجية العراقية وزارة الخارجية في واشنطن بأن القلق كان ينتاب حكومة العراق بشأن تدخلات الشيوعية والصهيونية في أوساط اليهود (المصدر السابق، ص. ٧٠). وكان السبب الآخر الذي اضطر اليهود إلى مغادرة العراق يكمن في النشاطات التي نفذتها حركة «هحالوتس» في العراق، والتي أثارت النظرة إلى الكثير من أبناء الطائفة اليهودية باعتبارهم صهاينة، وتصويرهم بالتالي على أنهم من الطابور الخامس. وقد شكلت

إقامة دولة إسرائيل في شهر أيار ١٩٤٨ حافزًا للقوميين العراقيين. وبصورة حازمة، جرت المطابقة بين اليهود والصهيونية، التي اعتبرت خارجة على القانون في العراق في شهر تموز ١٩٤٨. كما طرد اليهود الذين كانوا موظفين في قطاع الخدمات المدنية، ووضع أبناء الطائفة اليهودية بعمومهم تحت عين الرقابة. وبذلك، أفرزت الأفعال التي أقدمت عليها الحركة الصهيونية في العراق واقعًا بدا أنه يسوغ وجودها هناك، وبأثر رجعي. وحسبما استشرفه بن تسيون يسرائيلي، وهو أحد مبعوثي الوكالة اليهودية في العراق، في العام ١٩٤٣: «إنهم [اليهود العراقيون] عرضة لأن يكونوا أول من يدفع ثمن مشروعنا في أرض إسرائيل».[١٩]
وقد خطرت لنوري السعيد، بعد بفترة وجيزة من وصول حكومته إلى سدة الحكم في شهر كانون الثاني ١٩٤٩، فكرة إبعاد اليهود العراقيين إلى إسرائيل. ولكن السفير البريطاني في فلسطين حذره من أن إبعادهم قد يفرز تداعيات خطيرة لا يمكن توقعها. وبين السفير أن إسرائيل قد ترحب بوصول العمالة اليهودية الرخيصة وقد تطلب من الدول العربية، في المقابل، أن تستوعب اللاجئين الفلسطينيين (Tsimhoni 1991). ووجهت وزارة الخارجية تعليماتها، في شهر شباط ١٩٤٩، إلى السفير البريطاني في بغداد، السير هنري ماك، بتحذير نوري السعيد من طرد اليهود، بداعي أن طردهم سوف يترك آثارًا وخيمة على موقف الدول العربية (Shiblak 1986).

وفي شهر آذار ١٩٥٠، سن العراق قانون الحرمان من الجنسية - الذي دخل حيز النفاذ والسريان على مدى سنة واحدة - وهو قانون مكّن اليهود من مغادرة البلاد بعد التخلي عن مواطنتهم. وفي ضوء ذلك، تم نقل ما يزيد عن ١٠٠,٠٠٠ يهودي من العراق إلى إسرائيل في الفترة الممتدة من شهر أيار ١٩٥٠ إلى شهر حزيران ١٩٥١. وقد وصل جميع هؤلاء إلى إسرائيل عن طريق الجو.[٢٠] وقد نقل نحو ٦٠,٠٠٠ من هؤلاء إلى إسرائيل على مدى الشهور الثلاثة الأخيرة من هذه العملية، وذلك بين شهري آذار وحزيران ١٩٥١، ولم يكن ذلك إلا بعد أن وضعت الحكومة العراقية يدها على ممتلكاتهم. وبذلك، تم اقتلاع مجموعة سكانية بأكملها وتعرضت حقوقها - وحقوق أبنائها - في تقرير مصيرهم للاغتصاب (Swirski 1995). وعلاوةً على ذلك، حرمت هذه المجموعة من حقوقها الاقتصادية ومن

الحق في تقرير المكان الذي تعيش فيه والأمة التي تختار أن تكون جزءًا منها. وربما الأنكى من ذلك هو اغتصاب ذاكرة المجموعة وزرعها في رواية مختلفة - الرواية الصهيونية - التي لم يكن لليهود العراقيين سوى دور ضئيل في بنائها (انظر الفصل الخامس أدناه).[٢١]

الحكومة الإسرائيلية ويهود العراق

كان وزير الشرطة بخور شِطريت أول من أثار مسألة «وضع يهود العراق» في مجلس الوزراء الإسرائيلي، وذلك في شهر آذار ١٩٤٩ ,[٢٢] وقال شطريت إن القلق يساوره حيال وضع اليهود في العراق عقب اعتبار الصهيونية خارجة عن القانون، كما اقترح في مرحلة ما رهن أملاك العرب في إسرائيل مقابل الممتلكات التي تعود لليهود في العراق، لكن وزير الخارجية الإسرائيلي رفض هذه الفكرة برمتها (Segev 1984: 96).[٢٣] وبحلول نهاية الشهر (٣٠ آذار ١٩٤٩)، عقد الكنيست (البرلمان الإسرائيلي) جلسة لمناقشة وضع اليهود في الدول العربية. وأكد إلياهو إليَشار، وهو من القائمة السفارادية، أنه ينبغي على الحكومة - وهي في معرض دراسة قضية اللاجئين - أن تضع في اعتبارها نقل اليهود الذين لا يريدون الانتقال إلى إسرائيل: «لقد أعطت العناية الإلهية ورقة المساومة هذه لحكومتنا لكي نتمكن من اتخاذ التدابير الوقائية» (Tsimhoni 1991: 94).

وفي شهر تموز ١٩٤٩، طرح البريطانيون، في سياق سعيهم إلى تعزيز نفوذهم الذي ما فتئ يتضعضع في الشرق الأوسط، مقترحًا لترحيل السكان، وحاولوا إقناع نوري السعيد بتوطين ١٠٠,٠٠٠ لاجئ فلسطيني في العراق. وفي هذا السياق، تحدثت رسالة بعثت بها وزارة الخارجية البريطانية إلى مندوبيها في الشرق الأوسط عن «ترتيب يحصل بموجبه اليهود الذين نقلوا إلى إسرائيل على تعويض عن ممتلكاتهم من الحكومة الإسرائيلية، في حين يحصل اللاجئون العرب على هذه الأملاك في العراق» (Shiblak 1986: 83). وكانت وزارة الخارجية البريطانية تعتقد بأن «الحكومة الإسرائيلية ستواجه صعوبة في مقاومة فرصة تيسر لها جلب عدد معتبر من اليهود إلى إسرائيل» (المصدر السابق). وفي المقابل، طالب نوري

السعيد بتوطين نصف اللاجئين الفلسطينيين في أرض فلسطين وتوطين ما يتبقى منهم في الدول العربية. وقال إنه لو كان ترتيب اللاجئين عادلًا بالفعل، فستسمح الحكومة العراقية لليهود العراقيين بالانتقال الطوعي إلى فلسطين. وكان من المقرر، وفقًا لبنود هذه الخطة، أن تتولى لجنة دولية تقدير قيمة الممتلكات التي تركها اللاجئون الفلسطينيون الذين سيجري توطينهم في العراق وراءهم في فلسطين، بحيث يتلقون التعويض من ممتلكات اليهود العراقيين الذين سيُرسَلون إلى فلسطين (Tsimhoni 1991). وعلى الرغم من أن الدوائر الصهيونية قبلت حينذاك بالأفكار التي انطوت على «تبادل السكان» باعتباره حلًا للصراع القائم، إلا أن إسرائيل لم تقدم ردها على هذا المقترح.[٢٤]

ومرة أخرى، أثار شِطريت، في جلسة مجلس الوزراء في شهر أيلول ١٩٤٩، ما أسماه «مشكلة اليهود في البلدان العربية»، فتساءل عما إذا كانت وزارة الخارجية قد اتخذت الخطوات الكفيلة بمساعدة هؤلاء اليهود، وقال: «أود أن أعرف إن كانت هناك أية طريقة لضمان إنقاذهم،... إن كان من الممكن التوصل إلى اتفاقية ما بشأن 'الترحيل' من ناحية الممتلكات والناس، وحمل هذا الأمر إلى مؤسسات الأمم المتحدة وإطلاع العالم عليه... إنهم إخوتنا، ويحتم علينا واجبنا أن ننقذهم». وكان وزير الخارجية فظًا في رده على هذا التساؤل، إذ قال: «هذا في الواقع استفسار وليس موضوعًا مطروحًا للنقاش... إذا كان السيد شطريت يبدي اهتمامه في أمور الهجرة... فهناك مؤسسة خاصة لذلك، و... سوف يشرحون لك الأسباب التي يستحيل جراءها جلب اليهود من العراق في هذه الآونة». وقد تحدث شاريت، للمرة الأولى، في خضم هذا النقاش، عن الممتلكات اليهودية في الدول العربية، حيث تذرع بعدم وجود معاهدة سلام مع العراق وعن سبب موقفه السلبي تجاه التعاون المحتمل مع الحكومة في بغداد، قائلًا: «من السذاجة أن نتطرق في هذا الوقت إلى مسألة نقل أملاك اليهود إلى إسرائيل. نحن نتحدث عن اتفاقية، عن إقامة السلام، ولن نتزحزح عن رأينا. فهل سننجح فجأة في... حث الدول العربية على قبول اتفاقية بشأن اليهود الذين يعيشون في هذه الدول؟ أنا لا أمتلك هذا النوع من المهارة الدبلوماسية! إن مثل هذا التفكير هو ضرب من الوهم».[٢٥]

وحرصًا منه على التوازن، لم يغب عن بال شاريت أن يشير إلى أن مئات الأسر قد وصلت إلى إسرائيل من مصر وأن الحكومة كانت توفر المساكن لهم. ولم يكن يبدو أن ما قام به شاريت من ربط قدوم اليهود من مصر والعراق مع أملاك الفلسطينيين في إسرائيل قد جاء من باب المصادفة: «لقد التقيت مع إحدى هذه الأسر التي وصلت من مصر قبل يوم أو يومين». بيد أن هذه الملاحظة لم تثر أي ردة فعل، لأن رئيس الوزراء بن غوريون أوقف هذا النقاش ليعرض على مجلس الوزراء هدية تذكارية سبق أن أرسلت إليه، وقال: «اسمحوا لي أن أقاطعكم لدقيقة. أود أن أعرض عليكم عملًا نفذه جندي شاب من سلاح الهندسة. هذه الدبابة الصغيرة هي صناعة يدوية اشتغلها بيده. وهي تستخدم كولاّعة». وقد انفض هذا النقاش دون أن يضطر رئيس الوزراء ووزير الخارجية إلى الرد على السؤال الذي طرحه شطريت حول نقل الممتلكات. ومع ذلك، أصبح الربط الذي أقامه شاريت بين الأملاك اليهودية والأملاك العربية، والذي مررنا عليه مرور الكرام هنا لصلته بالموضوع قيد البحث، هو السياسة الرسمية التي لم تعتمدها الحكومة الإسرائيلية وحدها فقط، بل تبناها العديد من المنظمات المشرقية التي تنشط في إسرائيل أيضا (انظر الفصل الخامس أدناه).

وفي شهر تشرين الأول ١٩٤٩، نقلت الصحافة العالمية والصحافة الإسرائيلية الخطة العراقية -البريطانية بشأن تبادل السكان (أنظر، مثلًا، جريدة «دفار» (Davar)، ١٦ تشرين الأول ١٩٤٩). وقد سبب إشهار هذه الخطة إرباكاً للزعماء العرب الآخرين وأثار زوبعة في مخيمات اللاجئين في الضفة الغربية وقطاع غزة. وقال السير هنري ماك، السفير البريطاني في العراق، في رسالة بعث بها إلى وزارة الخارجية إن اللاجئين الفلسطينيين لن يوافقوا على التوطين في العراق (Shiblak 1986). ولم يضيع المبعوث العراقي لدى الأمم المتحدة، فاضل الجمالي، أي وقت في إنكار أن العراق قد وافق على استيعاب ١٠٠,٠٠٠ لاجئ، وزعم أن مصادر صهيونية كانت تقف وراء تسريب هذه التقارير.[٢٦] وعلى الرغم من أن الوثائق الداخلية تشير بوضوح إلى أن الخطة كانت معلومة لدى مستويات مختلفة في الإدارة الإسرائيلية،[٢٧] إلا أن إسرائيل رفضت هذه الخطة على الفور وبصورة قاطعة. وقد ألح الوزراء على الحصول على معلومات بشأنها في أحد الاجتماعات،[٢٨] ورد وزير الخارجية

شاريت على ذلك بقوله «ما الذي يعنيه التبادل؟ نحن لا نستطيع أن نحل مشكلة اللاجئين العرب على أساس التبادل. وليس لدينا من اليهود عدد كاف يساوي عدد اللاجئين العرب».

وقال بن غوريون: « كل هذا الحديث عن التبادل هو، من وجهة نظري، حديث غريب. فمن الواضح أنه لو كان بمقدور اليهود العراقيين المغادرة، فسوف نستقبلهم ولن نطرح أسئلة عن وجود تبادل من عدمه، أو عن الممتلكات أو غيابها».[٢٩] كما زعمت مصادر إسرائيلية بأن «العراق يضع عينه على ممتلكات اليهود» وبأن بغداد قد سربت فكرة الترحيل كبالون اختبار لهذه الغاية.[٣٠] ومع ذلك، وجد بخور شِطريت الفرصة سانحة لإعادة التأكيد على مقترح الترحيل الذي خرج به. وأبرق، بلغة صريحة، إلى وزير المالية يرد على مختلف الشائعات التي سرت حول هذا الأمر: «لو طرح مقترح رسمي على حكومتنا حول تبادل للسكان، لكان علينا أن نقبل هذا العرض».[٣١] وقد صاغ بن غوريون وشاريت، اللذان تجاهلا هذه الإشارات، سياسة تقوم على الرفض بصرف النظر عن المصلحة الظاهرة للحكومة في جلب اليهود من العراق إلى إسرائيل. فقد كان الرجلان على وعي بـ«الثمن الباهظ» الذي يتعين على إسرائيل دفعه إذا ما عقدت أي اتفاقيات مادية بشأن الفلسطينيين، بحيث تسمح هذه الاتفاقيات بعودة اللاجئين الفلسطينيين الذين هجروا من ديارهم في العام ١٩٤٨ و/ أو تعويضهم عن ممتلكاتهم. وأخبر شاريت السفير البريطاني بأن إسرائيل قد توافق على استيعاب اليهود العراقيين، تمامًا مثلما ستفعل مع أي مجموعة يهودية أخرى، غير أنها لن توافق على استقبالهم بصفتهم لاجئين شردوا من ديارهم (Tsimhoni 1991). وأفاد السفير بأن إسرائيل تقبل بمبدأ تبادل السكان من ناحية مبدئية، لكن الفكرة التي تقول بتبادل ١٠٠,٠٠٠ لاجئ فلسطيني لا مأوى لهم مقابل ١٠٠,٠٠٠ لاجئ يهودي قد يتركون أملاكهم وراءهم تعتبرها إسرائيل ابتزازًا محضًا (المصدر السابق).[٣٢]

وفي أواخر شهر تشرين الأول ١٩٤٩، عقد مجلس الوزراء جلسة خاصة تناولت وضع يهود العراق. وجاءت الجلسة فيما يبدو نتيجة للضغط الذي مارسه بخور شطريت.[٣٣] ففي هذه الجلسة، قال وزير الشرطة الذي أطلع زملاءه في مجلس الوزراء على المظاهرة التي نظمتها

الطائفة اليهودية احتجاجًا على عجز الحكومة على التعامل مع المحنة التي ألمت باليهود في العراق، على الرغم من أن الحكومة نفسها هي التي تسببت بهذا الوضع الدقيق:

هؤلاء الناس على وعي بالخطوات التي اتخذتها الحكومة. فهم يعرفون أن اليهود لم يرسلوا من هنا إلا مؤخرًا من أجل تسريع إمكانية جلب يهود العراق إلى إسرائيل، إن كان ذلك ممكنًا. ولكنهم يتساءلون في أنفسهم عما إذا كان المقترح الذي قدمه نوري السعيد بشأن تبادل السكان عرضاً مادياً أم مجرد محاولة لذر الرماد في العيون... يريد العراقيون تجريد اليهود من المصالح التجارية والمالية التي يملكونها... وهم لا ينفكون عن إلقاء اللوم على اليهود بسبب المد الشيوعي وينظرون إليهم كما لو كانوا حملة لواء الشيوعية في العراق... وتقدر قيمة الممتلكات اليهودية في العراق بـ ١٥٦ مليون جنيه إسترليني.

وكان رد وزير الخارجية شاريت:

فيما يتعلق بمسألة تبادل السكان، نقلت التقارير الصحفية، التي زعمت بأنها تستشهد بتصريحات الناطق الرسمي باسم مجموعة المسح (Survey Group)، أن رئيس وزراء العراق قدم هذا العرض، على حد وصفها. وقد توجهنا بسؤال إلى مجموعة المسح حول حقيقة هذا التقرير. وتلقينا ردًا رسميًا منها قالت فيه إن نوري السعيد «طرح» في سياق محادثة أجريت معه فكرة تتعلق بإمكانية تبادل يهود العراق مع اللاجئين العرب... إن الموافقة على هذا التبادل تعني، من وجهة نظري، موافقتنا على أن تصادر الخزينة العراقية ممتلكات يهود العراق مقابل الأملاك العربية التي وضعنا يدنا عليها هنا، ومن ثم فسوف نتحمل نحن المسؤولية عن تعويض يهود العراق على حساب الأملاك العربية، مقابل أملاك اليهود هناك. ومن شأن هذا الأمر أن يشكل سابقة خطيرة فيما يتعلق بمصر والدول الأخرى،

كما يمكن تفسيره بأنه يعني أن أي دولة عربية لن تتعهد بقبول واستيعاب اللاجئين إلا إذا كان هنالك يهود يقيمون على أراضيها.

كان القلق الذي يساور شاريت يتمحور حول المطالبة التي يحتمل أن يرفعها يهود العراق في المستقبل بشأن تعويضهم عن أملاكهم، إذا ما وافقت الحكومة الإسرائيلية على صفقة ترحيلهم إلى إسرائيل. فقد ضاع احتمال إنقاذ اليهود العراقيين مع أملاكهم في المنطق الحسابي الذي خرج به شاريت: «قد تكون هذه سابقة خطيرة أمام دول أخرى. سوف نصبح في مواجهة مع عشرات الآلاف من الناس الذين سيصلون إلينا، عراة ولا يلوون على شيء، ويطالبوننا بمنحهم أملاكًا. ومن شأن هذا الأمر أن يضعنا في مأزق لن نستطيع الخروج منه».

وفي هذه الأثناء، ومع سريان الشائعات حول تبادل السكان، بلغت الإثارة والتوقعات أوجها في أوساط أبناء الجالية العراقية في إسرائيل (وكان نحو ٣,٠٠٠ يهودي عراقي قد حطوا رحالهم في فلسطين قبل إقامة دولة إسرائيل). وطالبت مسيرة ضخمة نظمها اليهود العراقيون في تل أبيب بتقديم المساعدة لإخوانهم في العراق. وقد نبه شطريت الناشطين من أبناء الجالية العراقية في إسرائيل «إلى الإحجام عن انتظار تدخل العناصر الأجنبية من تلقاء نفسها» لأن هذا كان يقع ضمن نطاق الاختصاص الحصري للحكومة.[٣٤] ونزلت الجالية العراقية عند طلب شطريت بترك مثل هذه المبادرات في يد الحكومة. وقد طمأنت الحكومة اليهود العراقيين في إسرائيل بأنها تبذل أقصى ما في وسعها لتخليص الأملاك اليهودية من العراق وتسريع وتيرة مغادرة اليهود من هذا البلد.

ومن الجدير بالتنويه، في هذا المقام، أن فكرة الترحيل لم تكن غريبة على التفكير الصهيوني، بل سبق أن ظهرت في الممارسة والأيديولوجيا، على السواء، قبل عملية جلب اليهود العراقيين إلى إسرائيل وبعدها.[٣٥] وبناءً على ذلك، يمكن القول إن ما قامت به الحكومة الإسرائيلية من غض الطرف عن عروض الترحيل كان مرده إلى إستراتيجية «الغموض البنّاء». فقد أبقت الحكومة على موقفها طي الغموض لأنها كانت تعتقد بأن الموافقة الرسمية على

الترحيل - على الرغم من الفرصة التي يوفرها بجلب يهود العراق إلى إسرائيل - قد يشكل سابقة «خطيرة».[٣٦] فحسب تقديرات الحكومة، كان عدد اللاجئين الفلسطينيين يفوق عدد اليهود القاطنين في الدول العربية بثلاثة أضعاف. وكان الاعتقاد السائد أن عدد اليهود مجتمعين لا يتجاوز ٢٠٠,٠٠٠ يهودي (مع أن إمكانية جلب يهود المغرب إلى إسرائيل لم تكن قد طرحت بعد، حتى ذلك الوقت).[٣٧] وكانت الحكومة الإسرائيلية تخشى أن تضطر إسرائيل إلى إعادة توطين «الأعداد الزائدة من اللاجئين» إذا ما وافقت على تبادل السكان على أساس أعدادهم. وبالفعل، دعت خطة «مورتون» (Morton plan)، التي أعدت تحت رعاية الأمم المتحدة، إلى توطين الآلاف من هؤلاء اللاجئين «الزائدين» في القدس المدولة.[٣٨] وقد تسبب هذا الاحتمال، الذي اقترن مع المعلومات التي أفادت بأن مصر كانت ترفض استيعاب اللاجئين الفلسطينيين، بردع الحكومة الإسرائيلية. وصرحت ٤٠٠,٠٠٠ لاجئ فلسطيني مقابل اليهود العراقيين، لنظرت إسرائيل في قبول اتفاقية الترحيل.[٣٩] ولكن هذا الاحتمال كان يعتبر بعيد المنال.[٤٠] وقد فضلت الحكومة الإسرائيلية، التي كانت تخشى الاضطرار للتعامل مع «الأعداد الفائضة» من اللاجئين الفلسطينيين، التخلي عن التوصل إلى اتفاقية بشأن مغادرة اليهود الذين ألفوا أنفسهم معرضين للتهديدات في العراق بسبب النشاطات السرية التي كانت الحركة الصهيونية تنفذها هناك، وبسبب حرب العام ١٩٤٨ وإقامة دولة إسرائيل وسطوع نجم القومية العراقية والعربية. وفي الوقت نفسه، تعززت المكانة الاقتصادية لإسرائيل بفضل رفض فكرة الترحيل. فقد بقيت الأملاك التي هجرها الفلسطينيون في يد الحارس العام التابع للدولة، في حين كانت إسرائيل تستطيع التذرع بتجميد الممتلكات اليهودية باعتبارها ذريعة «ناجحة» لتسويغ مصادرة الممتلكات الفلسطينية. وكان من الممكن أن تبقى أملاك اليهود العراقيين، فيما لو جلبت إلى إسرائيل مقابل الأملاك الفلسطينية، في حيازة أصحابها ولما استولت عليها الحكومة باعتبارها «رأسمال قومي».

ولم يتلاش الهياج الذي واكب إمكانية تبادل السكان إلا في شهر آذار ١٩٥٠ مع سن قانون تجريد الجنسية في العراق، والذي مكن اليهود من مغادرة العراق بعد تخليهم عن

مواطنتهم. وقد مارس رئيس الوزراء توفيق السويدي، وهو خريج شبكة المدارس التابعة للتحالف الفرنسي- اليهودي، الضغط لوضع هذا القانون موضع التنفيذ. وكان من جملة أصدقائه اليهود زعيم الجالية اليهودية يحزقيل شمطوف، والمبعوث الصهيوني مردخاي بن بورات، اللذان أسهما في سن هذا القانون. وقد تنازل أولئك الذين غادروا العراق بموجب أحكام هذا القانون عن حقهم في العودة إلى هذا البلد مرة أخرى، إضافة إلى تنازلهم عن جنسيتهم العراقية. وكان من المقرر أن يبقى القانون المذكورة في ساري المفعول لمدة سنة واحدة. ولم ينبس القانون ببنت شفة عن الأملاك.[٤١] ومع ذلك، لم يدفع سن القانون نفسه اليهود إلى التسجيل للهجرة. وفي واقع الحال، ما زال السؤال الذي يحدد الدافع الذي حدا بالسكان اليهود إلى المغادرة الجماعية معلقًا لا يجد له حلًا، حتى الآن.[٤٢] ولكننا نعلم يقينًا أن قنبلة يدوية متشظية انفجرت على مقربة من مقهى يهودي في يوم ٨ نيسان ١٩٥٠، وأن زيادة هائلة طرأت على أعداد المرشحين للهجرة (من ١٥٠ إلى ٢٣,٠٠٠ مرشح) عشية هذه الحادثة. وعلى مدى السنة التالية أو نحوها، وقعت أربعة تفجيرات مشابهة في مواقع يرتادها اليهود، حتى شهر حزيران ١٩٥١. وترى الرواية التي أطلقها مناصرو الصهيونية حول هذه الأحداث أن قوميين عراقيين هم الذين ألقوا هذه القنابل (أنظر، مثلًا، Esther Meir 1997). وترى رواية مختلفة علاقة مباشرة بين هذه التفجيرات الخمسة التي استهدفت اليهود في بغداد ومعدل تسجيلهم بغية مغادرة البلاد في الفترة الواقعة بين شهري آذار ١٩٥٠ وحزيران ١٩٥١. وطبقاً لوجهة النظر هذه، لا نستطيع أن نستبعد احتمال أن يكون المبعوثون الصهيونيون قد استفادوا من هذه الحوادث واستغلوها لبث الذعر في نفوس اليهود وحضهم على التسجيل للهجرة (Shiblak 1986). وتنطوي رواية ثالثة على احتمال معقول يرى أن التفجيرات كانت بمثابة مبادرة محلية أطلقتها الحركة السرية الصهيونية، دون علم قيادتها في إسرائيل. ووفقًا لهذا التفسير (الذي لا تعززه أي وثائق)، كان المبعوثون والنشطاء المحليون يريدون أن يمارسوا الضغط على الحكومة الإسرائيلية، التي كانت تتلكأ في جلب اليهود من العراق بسبب الأولويات التي وضعتها لهجرة اليهود من رومانيا وبولندا. ولا نملك، حتى هذا التاريخ، أدلة واضحة تعزز أياً من هذه الروايات.

وقد اتسم معدل جلب المهاجرين إلى إسرائيل بالتقلب بين شهر وآخر حسب المبادئ التوجيهية التي كانت تصدر عن الحكومة الإسرائيلية ودائرة الهجرة في الوكالة اليهودية. وكانت الحصص متدنية في عمومها، بسبب وصول اليهود من شرق أوروبا في الوقت نفسه، ما ترك يهود العراق الذين يعتريهم التوتر ينتظرون دورهم في حالة من انعدام اليقين، بعدما تخلوا عن مواطنتهم وبعد تجريدهم من ممتلكاتهم إثر ذلك. وقد اندلعت التظاهرات في إسرائيل بسبب الأعداد الضئيلة من اليهود الذين وصلوا من العراق. وفي شهر تشرين الثاني ١٩٥٠، أبلغ مسؤولون وزير الخارجية بأن الجالية العراقية في إسرائيل كانت «تتذمر من التمييز الذي تشهده الطوائف الشرقية في حصص المهاجرين إلى إسرائيل».[٤٣] وقد أدت ثلاث من المظاهرات العارمة التي اندلعت في وجه الحكومة الإسرائيلية إلى إصدار وعد برفع عدد المهاجرين من يهود العراق من 5,000 إلى 6,500 مهاجر في الشهر.

وفي العراق نفسه، تولى النشطاء الصهيونيون المحليون إدارة شؤون الجالية اليهودية بعدما فقدت القيادة السيطرة على مجرى الأحداث. وقد وجه المتشددون الشباب، الذين كانوا مفتونين بالقومية الصهيونية، انتقادات جمة لقيادة الجالية اليهودية، حيث كانوا يرون أن المنهجية التي تعتمدها تسير في المسار الخاطئ. كما اتهم هؤلاء المتشددون زعيم الجالية، الحاخام ساسون كادوري، بـ«الخيانة والتعاون» مع السلطات العراقية. وتشير بعض التقارير إلى أن كادوري تعرض للضرب والمقاطعة (Esther Meir 1993: 205). وقد استقال الحاخام كادوري وجميع أعضاء مجلس الطائفة اليهودية في العراق تحت هذا الضغط. وكانت الرغبة تملأ الزعيم الجديد، يحزقيل شمطوب، للتعاون مع هؤلاء النشطاء (المصدر السابق، و Shiblak 1986). كما سعى الصهيونيون الشباب، بعد أن تولوا مقاليد القيادة المحلية، إلى الإمساك بزمام التسجيل للهجرة.

وفي شهر نيسان ١٩٥٠، وبعد سن قانون الحرمان من الجنسية، بذلت المساعي بالنيابة عن دولة إسرائيل لتخليص الأملاك اليهودية في العراق من جانب واحد. وفي هذا السياق، صرح عزرا دانين، الذي كان مستشارًا لدى دائرة الشرق الأوسط في وزارة الخارجية، بأن رئيس الوزراء طلب إليه مقايضة أملاك الفلسطينيين الإسرائيليين المصنفين بأنهم

«حاضرون» و«غير غائبين»، و«يريدون المغادرة» لأنهم «لم يستطيعوا التكيف مع الدولة اليهودية» مع أملاك اليهود في العراق. وفي هذا، أبرق دانين إلى وزير المالية يقول: «لقد طلب إلي... أن أحاول دراسة ما إذا كانت الإمكانية متوفرة لتبادل أملاك غير الغائبين [التأكيد على هذه العبارة وارد كما هو بالخط المائل في النص الأصلي] من العرب الإسرائيليين مع أملاك اليهود في العراق». «لقد جرى التأكيد على إجراء هذه الدراسة على العراق وعلى الدول العربية الأخرى والإحجام عن أي محاولة لإدراج أملاك العرب الغائبين في هذا الخصوص».[٤٤]

تجدر الإشارة إلى أن دانين كان عضوًا في لجنة الترحيل التي شكلها بن غوريون (Benziman and Mansour 1992). وقد شكل المقترح الذي وضعه بن غوريون وشاريت برنامجًا لتنفيذ الخطة المبيتة التي ترمي إلى ترحيل عرب إسرائيل «الحاضرين». وكان زلمان ليف، مستشار شؤون الأراضي والحدود في مكتب رئيس الوزراء والناشط المتحمس الذي لعب دورًا في تنظيم ترحيل الفلسطينيين من إسرائيل، قد انتقل لتوه إلى مرحلة تنفيذ هذا المقترح.[٤٥] وكتب ليف في مذكرة أرسلها إلى رئيس الوزراء ووزير الخارجية ووزير المالية، يقول: «كوسيلة أولى، أشير عليكم بتوجيه التعليمات إلى ممثلنا في بلاد فارس بالتواصل مع الدوائر اليهودية في العراق وحثها على الكف عن تصفية الممتلكات بالجملة بأسعار زهيدة والتلميح لها بأن الإمكانية متاحة لتصفية هذه الأملاك بشروط أفضل، على أساس التبادل».[٤٦]

لم ينفذ أي إجراء بناءً على طلب ليف، لكن دانين كان يواصل مساعيه وتمكن في نهاية المطاف من التوصل إلى تسوية مع عدد من الأسر الفلسطينية لكي تغادر إسرائيل. وقد وصل المبعوثون إلى إيران بالنيابة عنه من أجل تنظيم تبادل للأملاك من هناك، لكنهم أخفقوا في مساعيهم لأن تلك المقترحات بدت مثار شك لدى اليهود العراقيين. فقد منعتهم التقارير المتواترة حول الصعوبات والتمييز والعقبات البيروقراطية التي تزخر بها إسرائيل من الاستثمار في البلاد أو نقل رؤوس أموالهم إليها (Benziman and Mansour 1992). ومع ذلك، من غير الواضح ما إذا كانت المساعي التي استهدفت تخليص الأملاك على أساس أحادي الجانب جادة أم لا.

وقد اعترف شاريت على الملأ بأن المقترح العراقي كان يمثل خيارًا دبلوماسيًا أصيلًا في شهر أيلول ١٩٥٠، وذلك عقب بدء المغادرة المنظمة لليهود من العراق وبعد أن لم تعد الحكومة الإسرائيلية تشعر بالتهديد الذي تمثله اتفاقية صريحة بشأن الترحيل.[٤٧]
ومن هنا ننتقل إلى قلب الدراما الإنسانية والسياسية وروحها التي تحيط بالأملاك اليهودية والأملاك الفلسطينية والرابط الزائف الذي أقيم بينهما.

الأملاك اليهودية، الأملاك الفلسطينية والمصلحة العليا للدولة

بحلول شهر آذار ١٩٥١، وبعد سنة من إتاحة الفرصة لمغادرة البلاد أمام يهود العراق، كان نحو ١٠٥,٠٠٠ يهودي قد سجل للهجرة، على الرغم من أن ٣٥,٠٠٠ شخص منهم غادروا العراق بالفعل. أما الباقون ممن تخلوا عن مواطنتهم فظلوا ينتظرون. وفي اليوم العاشر من الشهر نفسه، تقدم رئيس الوزراء نوري السعيد بمشروع قانون يرمي إلى فرض الحجز على أملاك اليهود، الذين كانوا الأغنى في الشرق الأوسط، وتجميدها.[٤٨] وقد لجأت وزارة المالية، في سياق مساعيها الرامية إلى منع تنفيذ الصفقات على مدى الفترة الممتدة بين المصادقة على مشروع القانون المذكور ودخوله حيز التنفيذ، إلى إغلاق البنوك في البلاد لمدة ثلاثة أيام، كما نشرت قوات الشرطة لضمان تطبيق هذا القانون. كما جرى إغلاق المتاجر التي يملكها اليهود بالشمع ومصادرة المركبات وغيرها من الممتلكات وتفتيش البيوت التي تعود ملكيتها للتجار والصاغة (Gat 1989; Rejwan 1995).
كان القانون الذي صدر بتجميد أملاك اليهود في العراق بمثابة هدية قدمتها الآلهة للحكومة الإسرائيلية، حيث أعفاها هذا القانون من الحاجة إلى إصدار إعلان رسمي بتأييد مبادرة تبادل السكان، بكل ما كانت تنطوي عليه. فبذلك، أتيحت الفرصة للحكومة الإسرائيلية للإشارة إلى أي تبادل للأملاك والسكان باعتباره حدثًا آنيًا. وقد أطلع شاريت مجلس الوزراء على القانون ودلالاته: «السؤال الذي يطرح نفسه يكمن في ما نستطيع أن نفعله.

التوجه إلى إنجلترا وفرنسا ممكن بالتأكيد، ولكنهم... قد يقولون: لقد استوليتم على أملاك العرب الذين تركوا فلسطين وعهدتم بها إلى حارس. إنهم يفعلون الشيء نفسه».[٤٩] وواصل شاريت العمل على إعداد توجه الحكومة، مع أن الدلالة التي انطوت عليها مصادرة أملاك الفلسطينيين لم تزل غير محسومة ولم تكن قد اتضحت بعد: «تنتاب المجموعة البغدادية [في إسرائيل] حالة هياج هائلة. وربما التقي بوفد منهم اليوم. وما من شك في أنهم سيشيرون علي بمصادرة أملاك جميع العرب في إسرائيل وبأن نعطي هؤلاء اليهود أملاك العرب الموجودة في عهدة الدولة. لست بحاجة لأن أبين لكم ـ لا بد أنكم تفهمون المشكلة التي تثيرها هذه المسألة». ولم يكن بن غوريون أو شاريت ينظران إلى هذا الأمر باعتباره خيارًا واقعيًا، بل جرت صياغة منطق القيود المزدوجة في الدفاتر المحاسبية:

شاريت: «هناك احتمال آخر: إعلان من جانبنا بأن جميع هذه الأمور سوف تؤخذ في عين الاعتبار عند دفع التعويض في التسوية النهائية، إلخ. دعونا نقول إننا إن لم نتخل عن مبدأ التعويض في الوقت الراهن، فسوف نعلن أننا سنخصم قيمة هذه الأملاك».

[وزير المالية] إليعيزر كابلان: «لن أتوجه إلى الولايات المتحدة، فأنا لا أرى فائدة من هذا، ولكنني سأعلن - هنا وفي الأمم المتحدة - أننا سوف نأخذ هذا الأمر في عين الاعتبار في كل تقدير نقدمه في ضوء الكارثة الواقعة هناك [في العراق]».

دوف يوسف: «هناك بعض المخاطرة في هذا».

كابلان: «ولكن هذه هي الحقيقة، لأننا إذا أردنا الوصول إلى نتيجة وإعداد حساب عادل... سواء لغايات التعويض الفردي أو التعويض الجماعي، فعلينا أن ندخله في الحسبان وأن نعلن عنه على الفور».

بخور شطريت: «ينوي... اليهود العراقيون [في إسرائيل] الذهاب إلى وزارة الخارجية، ويتعين على وزير الخارجية أن يستقبلهم. لا أعتقد أننا نستطيع

الاستغناء عن الكلمات الغامضة. وليس هناك شك في أن مطلبهم بشأن أملاك العرب في إسرائيل يستند إلى أسس تدعمه. ونحن لا نستطيع ببساطة أن نقول إننا كنا نملك مكاسب غير متوقعة. إن وضعهم [اليهود العراقيين] ناجم عن إقامة إسرائيل، وعلينا أن نفكر في طريقة لتعويضهم - التعويض الذي نحصل عليه من أملاك العرب. وبخلاف ذلك، سوف يحتجون، وهم محقون في ذلك: 'لو لم تقم لدولة إسرائيل قائمة [لما اضطررنا إلى مغادرة العراق]، فأيًا كان الأمر، عشنا هناك مئات السنين كأناس أحرار، وشاركنا في التجارة والمهن، وجمعنا الثروات والأملاك'. ولو قلنا لهم أن ذلك لا قيمة له ولا اعتبار، فسوف نصب الزيت على النار».

دافيد ريمِز: «أقترح أن نقدم مشروع قانون إلى الكنيست من أجل إنشاء صندوق لاستيعاب اليهود العراقيين الذين جردتهم الحكومة العراقية من أملاكهم عندما غادروا العراق».

دوف يوسف: «ما نفهمه جميعًا - من وجود اختلاف بين ما فعلناه نحن وما فعلوه هم - لا يفهمه الأغيار. العالم يعرف أن هؤلاء الناس غادروا هذا البلد وأنه لا يسمح لهم بالعودة إليه، وعلى هذا الأساس أخذنا نحن أملاكهم. وهذا الأمر ليس واضحًا تمام الوضوح في نظر الأغيار، إنه ليس واضحًا بالنسبة إليهم مثلما هو واضح بالنسبة إلينا».

إليعيزر كابلان: «أولًا، وفيما يتعلق بما قاله الوزير ريمِز: أعتقد أن إصدار أي قرار من الكنيست قد يشكل كارثة لا تحمد عقباها، لأننا بذلك نكون كمن يقول وبصورة بديهية أن أي أموال نهبت من اليهود، فسوف تتولى حكومة إسرائيل تسديدها لهم وتعويضهم عنها. هذا شكل غريب جدًا من الاحتجاج. إذا أقدم أحد ما على فعل خاطئ، فعليه هو أن يتحمل عواقبه. إذا كان الوزير ريمِز يقول إنه ينبغي علينا أن نقدم يد العون لهم، فنحن نساعد جميع المهاجرين الجدد بإنفاق ملايين الجنيهات من أجل توطينهم في هذه البلاد».

لم يكن الرأي الذي احتج به كابلان حول المبالغ الضخمة التي يجري إنفاقها لجلب اليهود العراقيين إلى إسرائيل يستند إلى أي أساس. لقد كان أبناء الجالية اليهودية العراقية الوحيدين الذين تحملوا العبء الأكبر من تكاليف هجرتهم إلى إسرائيل، من مواردهم الخاصة حتى بعدما صودرت أملاكهم (Yosef Meir 1973: 313).

وفي مرحلة لاحقة من هذا النقاش، حذر كابلان شطريت من إثارة الانطباع بأن الحكومة الإسرائيلية قد أخطأت بحق اليهود العراقيين:

> أود أن أقول للوزير شطريت إن عليه أن يتوخى الحذر في تصريحاته: «في الواقع، كان يمكن لهؤلاء اليهود أن يبقوا ينعمون بالسكينة في العراق، لكن إسرائيل أجبرتهم على مغادرة بلادهم» كما لو كانوا مجرد ضحايا بسبب دولة إسرائيل... إن سلمنا بالملاحظات التي يسوقها الوزير شطريت، فمن ثم... قد يذهب المرء إلى أبعد من ذلك ويقول إنه يتعين على دولة إسرائيل أن تدفع التعويض لكل شخص قدِم إلى هنا. وفي بولندا، كذلك، وليس في العراق وحده، تؤخذ أموال اليهود الذين يهاجرون إلى إسرائيل منهم.

وفي يوم ١٩ آذار، أطلع شاريت الكنيست على موقف الحكومة من القرار الذي اتخذته الحكومة العراقية بشأن تجميد أملاك اليهود هناك. وقد جمع شاريت في بيانه كلتا الروايتين ضمن معادلة واحدة ، بصورة رسمية لا مواربة فيها، مثلما سبق له أن اقترح على مجلس الوزراء:

> إن حكومة إسرائيل... تنظر إلى هذه الحلقة من النهب وبروح القانون باعتبارها امتدادًا لنظام القمع البغيض الذي طالما ساد في العراق ضد الأقليات التي لا تملك القدرة للدفاع عن نفسها والمغلوبة على أمرها... فمن خلال تجميد أملاك عشرات الآلاف من اليهود الذين يهاجرون إلى إسرائيل - والذين باتوا اليوم بلا

جنسية وصاروا مواطنين في إسرائيل فور هجرتهم إليها - فتحت حكومة العراق حسابًا بينها وبين حكومة إسرائيل. وقد كان لدينا حساب مع العالم العربي قبل ذلك، وهو حساب التعويض الذي يستحقه العرب الذين غادروا أرض إسرائيل وتخلوا عن أملاكهم... إن الفعل الذي اقترفته مملكة العراق الآن... يجبرنا على ربط الحسابين معًا... سوف نأخذ في الحسبان قيمة الممتلكات اليهودية التي جرى تجميدها في العراق فيما يتعلق بالتعويض الذي تعهدنا بدفعه للعرب الذين تخلوا عن أملاكهم في إسرائيل.[٥٠]

ومع هذا القرار - الذي حول رؤوس الأموال الخاصة التي يملكها يهود العراق إلى «رأسمال قومي» بضربة واحدة - ألغت الحكومة الإسرائيلية أي بديل محتمل يحصل منه هؤلاء على تعويض مستقل.[٥١] وأبلغت وزارة الخارجية لجنة الأمم المتحدة الخاصة بفلسطين بأن الحكومة الإسرائيلية ملتزمة بالإسهام في قرار بشأن مشكلة اللاجئين، ولكنها أضافت: «إنها لن تكون قادرة على احترام هذا الالتزام إذا وجدت نفسها مضطرة للتعهد بتأهيل 100,000 يهودي عراقي، إلى جانب التزاماتها الأخرى باستيعاب المهاجرين الجدد».[٥٢]
وفي الحوار الذي أعقب التصريح الذي أدلى به شاريت أمام الكنيست، أثارت التحركات التي أقدمت عليها الحكومة العراقية إدانة واسعة. فقد وصف توفيق طوبي، أحد أعضاء الكنيست عن الحزب الشيوعي، ما جرى من تجميد أملاك اليهود بـأنه عمل «رجعي» و«عنصري» و«فاشي». كما ربط بعض المتحدثين هذا الإجراء وقارنوه بـ«أعمال النهب التي مارسها النازيون». وأشار مئير أرغوف (من حزب مباي) إلى أن الحكومة الإسرائيلية كانت تنوي المساعدة في حل مشكلة اللاجئين، «ولكن الآن، وبعد سلب اليهود العراقيين أموالهم، أصبحنا في حِل من هذا الالتزام». وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهها عموم أعضاء الكنيست إلى حكومة بغداد، إلا أنه لم يوجه سوى ثلاثة منهم فقط كلمات قاسية للحكومة الإسرائيلية، حيث أثار إلياهو إليَشار (من القائمة السفاردية) بعض الأسئلة حول تباطؤ الحكومة في جلب اليهود العراقيين إلى إسرائيل. وأفصح إليَشار، في سياق الانتقاد القاسي

الذي وجهه إلى نظام «الحصص»، عن أن شاريت سبق أن رفض طلبًا قدمه إليه مع بخور شطريت لتسريع وتيرة الهجرة. وهاجم أعضاء الكنيست من أحزاب اليمين المنطق العبثي الذي يقف وراء منهجية القيود المزدوجة في الدفاتر المحاسبية والمصطلحات التي انطوت عليها. وفي هذا السياق، قال يسرائيل روكاح (حزب الصهيونيين العموميين): «لا نستطيع أن نقبل... إمكانية فتح نظام محاسبي على الفور، ومن ثم 'التغطية' على أعمال النهب والاستيلاء على الممتلكات... من الصعب علينا أن نفهم... أنه يتعين علينا أن نقبل بإدخال قيد مدين من الجانب الآخر من الدفتر مقابل السرقة». كما احتج يعقوب مريدور (حركة حيروت) على مصطلح «الحساب» الذي وظفه شاريت، حيث أصر على أن الدول العربية هي من يدين لإسرائيل بدفع التعويض الذي يبلغ «مئات آلاف الجنيهات الإسترلينية»، وليس العكس. ونتيجة لذلك، لم يعد هناك شيء يمكن جنيُه من التهديد بحسم قيمة الممتلكات اليهودية في العراق «من مبلغ لسنا تحت أي التزام يملي علينا دفعه».[٥٣]

كان التصريح الذي ربط فيه شاريت الأملاك اليهودية المجمدة في العراق مع الأملاك الفلسطينية، والذي بدا أنه يحمل الوعد بتعويض اليهود العراقيين، موجهًا إلى اليهود العراقيين وإلى المجتمع الدولي، على حد سواء. فقد كانت الضرورة تقتضي توجيه رسالة إلى يهود العراق، الذين هاجموا النشطاء الصهيونيين الذين وقفوا مكتوفي الأيدي ولم ينفذوا أي إجراء لتخليص أملاك الجالية اليهودية هناك. ومع أن هذا التصريح - الذي تنصل شاريت من المعاني التي أفضى إليها فيما بعد - هدأ من مخاوف اليهود العراقيين، حسبما كان يعول عليه، فقد ولد آمالًا عريضة بينهم، حيث باتوا مقتنعين بأنهم سيحصلون على تعويضات من الحكومة الإسرائيلية عن الممتلكات التي كانوا يتركونها وراءهم. وحسب إحدى البرقيات التي أرسلها المبعوثون الصهيونيون في العراق:

> لقد حظي التصريح الذي أدلى شاريت أمام الكنيست برد إيجابي في أوساط اليهود والعرب على السواء. فاعتقد اليهود بأنه أضحى لديهم الآن شيء يركنون إليه، وأسهم هذا الأمر أيما إسهام في التخفيف من حالة الكآبة التي كانت تهيمن عليهم... ويسألنا اليهود الذين جمدت ممتلكاتهم عما إذا كان من الضروري تقديم

الوثائق التي تثبت ملكيتهم لهذه الممتلكات المجمدة في إسرائيل. فإن كان الأمر كذلك، فكيف لهم أن يقدموا هذه الوثائق.[٥٤]

وقد عبر يسرائيل رفائيل، رئيس دائرة الهجرة («علياه») في الوكالة اليهودية، والذي كان من بين من تسلموا هذه البرقية، عن رضاه في مذكراته عن تصريح شاريت الذي خفف من الشعور بالتمييز في أوساط اليهود العراقيين.[٥٥] وفي المقابل، حذر س. كاهاني، الموظف في دائرة الشرق الأوسط في وزارة الخارجية، شاريت من أنه «يتعين علينا أن نأخذ في الحسبان أن تسجيل المطالبات قد يثير الأوهام بين المهاجرين الجدد، حيث يحتمل أن يطالبوا حكومة إسرائيل بدفع التعويضات لهم من الأموال المحصلة من الأملاك المهجورة [التي تركها العرب وراءهم]». [٥٦] وأصر رئيس «حركة يهود العراق والشرق في إسرائيل» على أن تدفع الحكومة التعويضات على الفور للمهاجرين العراقيين، باستخدام الأملاك العربية في إسرائيل، والتي كان الحارس العام يتولى إدارتها.[٥٧] ولكن وزارة الخارجية طمأنت كاهاني بـ«اهتمام حكومة إسرائيل الدائم بمصير أملاك اليهود في العراق».[٥٨]
ولكن الوزارة أرسلت، في الوقت نفسه، مذكرة داخلية إلى المدير العام لمكتب رئيس الوزراء، تشرح فيها أن تسجيل المطالبات المتصلة بالأملاك كان له غاية وحيدة تتمثل في توفير ورقة مساومة على القضية الفلسطينية. وأضافت الوزارة في مذكرتها أن الضرورة القصوى تقتضي الالتزام بمبدأ التعويض الجماعي، دون الدفعات الفردية، مثلما كان الكثيرون من اللاجئين يطالبون بذلك. ويشير مؤلف هذه المذكرة إلى «إننا لن نكون قادرين بعد ذلك على اعتماد النهج المعاكس مع المهاجرين العراقيين دون أن نفتح الأبواب أمام سيل من المطالبات الخاصة التي يرفعها آلاف اللاجئين العرب الذين كانت لهم أملاك في أرض إسرائيل في الماضي». وعلى وجه الإجمال، كان مقترح وزارة الخارجية – الذي وضع موضع التنفيذ – يتمثل في تحويل المهاجرين العراقيين إلى رهائن بيد الحكومة الإسرائيلية.[٥٩]
وكما لاحظنا فيما تقدم، كان التصريح الذي أدلى به شاريت أمام الكنيست يعنى بتوجيه رسالة إلى القوى العظمى. فعلى الرغم من أنه أبدى معارضة شرسة في الماضي لخيار

الترحيل، إلا أن الأملاك المجمدة في العراق وفرت فرصة ذهبية أتاحت له الحجر على مجمل حقوق الفلسطينيين وإنكارها. وعلى الرغم من أن شاريت نفسه كان يعلم بأن الأملاك الفلسطينية المنهوبة كانت تفوق، في قيمتها، القيمة المقدرة للممتلكات اليهودية في العراق بكثير، فقد سمح لوزارة الخارجية مع ذلك بـ«إصدار» تقديرات مبالغ فيها لقيمة الأملاك التابعة للفريقين. وفي هذا المقام، يقول والتر إيتان في برقية بعث بها إلى المندوب الإسرائيلي في باريس: «يجب أن يشمل التحرير المتبادل للودائع المجمدة في العراق... تقدر قيمة الودائع المجمدة التابعة للعرب في إسرائيل بخمسة ملايين ونصف المليون جنيه، بينما تقدر قيمة الودائع اليهودية المجمدة في العراق بما لا يقل عن عشرين مليونًا، بل ربما تتراوح بين ثلاثين وأربعين مليونًا».[٦٠]

وفي يوم ٢٧ آذار ١٩٥١، التقى شاريت وكيلَ وزارة الخارجية الأميركية جورج ماكجي (George C. McGhee)، بحضور سفير الولايات المتحدة لدى إسرائيل،[٦١] حيث أعاد شاريت التأكيد على موقف الحكومة الإسرائيلية وطرح التعويضات التي تدفعها ألمانيا لإسرائيل باعتبارها مصدرًا محتملًا لتمكين الحكومة من الوفاء بتعهدها. وفي الأول من أيار ١٩٥١، أعلنت الولايات المتحدة أن الحكومة الإسرائيلية إذا تبنت موقفًا إيجابيًا بتسريع وتيرة نقل الأملاك المجمدة التابعة للاجئين الفلسطينيين، فقد يمكن حينئذ التوجه إلى بغداد بطلب مماثل.[٦٢] غير أن الحكومة الإسرائيلية رفضت، في ردها، هذه المقارنة، وأعادت التأكيد على استعدادها لدفع التعويضات عن «الممتلكات المهجورة» كجزء من اتفاقية للسلام.[٦٣] كما ادعت بريطانيا بأن ما قام به العراق من الاستيلاء على الممتلكات اليهودية لم يكن فكرة أصلية: فقد أرست إسرائيل سابقة في هذا المجال. وكان البريطانيون يعتقدون بأن أي محاولة ترمي إلى اجتراح تسوية لن تكون مفيدة ما لم تحرر إسرائيل أملاك اللاجئين أو تدفع التعويض عنها (Gat 1989; Kedourie 1989).

كان ما قامت به الحكومة الإسرائيلية من ابتداع حساب الأملاك على أساس ربطها ببعضها عملًا استثنائيًا – له قيمته التي تجعل منه معلمًا تاريخيًا – حيث أنشأ معادلة صفرية لا ربح فيها ولا خسارة بين اليهود والدول العربية والفلسطينيين في إسرائيل. وتستند

النظرية السياسية التي تقوم عليها المعادلة التي ابتدعتها الحكومة الإسرائيلية على نظام من الفرضيات الأخلاقية والدبلوماسية والاقتصادية التي تمخضت عن ممارسة القومنة والتجنيس تلفها جملة من التناقضات. فقد افترضت الحكومة الإسرائيلية، بصورة تلقائية، أن الإثنية اليهودية التي وسمت يهود العراق كانت تعني أنهم اعتنقوا توجهًا صهيونيًا. وهذه الإثنية «وهبتهم»، بحكم الأمر الواقع، شكلًا محددًا من الهوية القومية قبل أن تتشكل لديهم أي نية بشأن الهجرة إلى إسرائيل، وبالتأكيد دون تأمين موافقتهم على هذا الأمر. وكانت وزارة الخارجية تعي أنه لا يمكن اعتبار اليهود العراقيين لاجئين، ناهيك عن أن يكونوا مواطنين أقل درجة في إسرائيل.[٦٤] وكانت العملية التي انطوت على قومنة اليهود العراقيين وتجنيسهم - وهم ما زالوا في العراق - عملية جماعية، ولم تكن عملية فردية. ولم يجر التشاور مع الأحزاب المعنية. وحسبما ورد على لسان شاريت، «لقد قلت إننا لن نعتمد على الاختيار الحر للاجئين، بل يشكل هذا الأمر موضع اتفاقية بين الدول».[٦٥] فعلى أساس هذا التجنيس، «استولت» الحكومة الإسرائيلية على أملاك جميع اليهود العراقيين بغية الاستفادة منها - لضرورات الخطاب ولأغراض رمزية وقضائية - باعتبارها من أملاك الدولة في مجال من المجالات. وفي هذا السياق، تحمل الملفات المحفوظة في أرشيف الدولة، والتي تشتمل على مراسلات وزارة الخارجية بشأن ممتلكات يهود العراق، عنوانًا واشيًا، هو «حماية الأملاك الإسرائيلية».[٦٦]

أدارت الحكومة الإسرائيلية ظهرها للقادمين الجدد حال اختتام هجرة اليهود العراقيين إليها. فقد عارضت وزارة الخارجية إنشاء وزارة خاصة لتتولى تقييد مطالباتهم المتصلة بأملاكهم المجمدة. وادعى شاريت بأن التصريح الذي أدلى به أمام الكنيست لم يشكل التزامًا بتعويض اليهود العراقيين، حيث بين أن ما عناه هو أن «قيمة الأملاك اليهودية التي جرى تجميدها في العراق سوف تؤخذ في الحسبان عندما يحين الوقت المناسب لمناقشة التعويض. وهذا الوقت لم يحن بعد، ونحن لا نعلم متى سيحين، وسوف نجد حلًا لهذا الأمر برمته في اللحظة المناسبة» (Gat 1989: 137).

وقد وضع الإعلان الذي قال فيه شاريت أن مسألة الأملاك اليهودية ستؤخذ في الحسبان

في المستقبل موضع الاختبار العملي ثلاث مرات: في العام ١٩٥١، ومنتصف العقد الخامس من القرن الماضي، وخلال حقبة السبعينيات من ذلك القرن خلال المفاوضات حول معاهدة السلام مع مصر. ففي العام ١٩٥١، شكلت لجنة حكومية لتوثيق الأملاك التي تركها اليهود في العراق. وكان هذا التوثيق يجري على قدم وساق بينما كان المهاجرون ما يزالون يقيمون في «المعبروت» (مخيمات لاستيعاب اليهود المهاجرين إلى إسرائيل في خمسينات القرن العشرين). وتبين الوثائق الأرشيفية أن اللجنة لم تشكل بدافع القلق على أملاك اليهود العراقيين، بل كانت الحكومة الإسرائيلية تنوي استخدام التقرير الذي تقرر لهذه اللجنة أن تعده كحاجز في مواجهة مطالبات التعويض التي سترفع في المستقبل نتيجة لتأميم ممتلكات الفلسطينيين على يد الحارس العام. ولذلك، كتب المسؤولون الذين أعدوا الوثيقة التي تنص على تشكيل هذه اللجنة، في سياق سعيهم إلى إخفاء هذا التلاعب: «نقترح الإحجام عن الإعلان، في الوقت الراهن على الأقل، عما يجري الآن من تسجيل للمطالبات الشخصية بهدف حسم قيمة الأملاك اليهودية المجمدة في العراق من دفع التعويض عن الأملاك العربية المهجورة».[٦٧]

وفي العام ١٩٥٥، أدى الضغط العام إلى تشكيل لجنة أخرى لتسجيل مطالبات المهاجرين العراقيين مرة أخرى. وقد أرسلت اللجنة تقريرًا مؤرخًا في ١٧ كانون الأول ١٩٥٦ إلى وزارة الخارجية، التي تجاهلته بدورها (Gat 1989: 221). واقترح المسؤولون أن تتولى هيئة غير حكومية تسجيل تلك المطالبات من أجل تجنب وضع يمكن أن تتحمل فيه الحكومة المسؤولية تجاه اليهود العراقيين. وعشية تشكيل هذه اللجنة في شهر تشرين الأول ١٩٥٥، أصدر رئيس الوزراء أوامره بعدم توجيه الأسئلة إلى المهاجرين العراقيين الذين قدموا مطالباتهم حول الأموال المنقولة التي تركوها وراءهم في العراق، لأن «تسجيل هذه الأموال قد يتعارض مع سياستنا في تعويض اللاجئين العرب، والذي يقتصر على الأموال غير المنقولة دون غيرها».[٦٨] وقد طلب إلى عضو الكنيست شلومو هيليل، الذي كان أحد قادة النشطاء الصهيونيين في العراق، المشاركة في إصدار هذا القرار، الذي شكل أحد أكثر الإجراءات المخزية التي أقدمت عليها الحكومة في تعاملها مع اليهود العراقيين في إسرائيل.

وفي العام ١٩٧٥، احتجت جماعة الضغط التي مولتها الحكومة التي شكلت حديثًا في حينه، والتي عرفت باسم «المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية» (World Organization of Jews from Arab Countries (WOJAC))، بعدم السماح للاجئين الفلسطينيين بالعودة إلى إسرائيل لأن تبادلًا للسكان قد نفذ بصورة جبرية في الشرق الأوسط. وتحت قيادة مردخاي بن بورات، وهو أحد الزعماء الصهيونيين السابقين في العراق وعضو حزب «رافي» الذي شكله موشيه ديان وعضو مجلس الوزراء، اعتمدت المنظمة قرارًا يلقي المسؤولية على الحكومات العربية. وصرح بن بورات، في كلمته أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة في شهر كانون الأول ١٩٧٧، بأن «مشكلة اللاجئين العرب واليهود في الشرق الأوسط لا يمكن أن تجد الحل العملي لها إلا ضمن إطار لتبادل السكان على أرض الواقع، وهو أمر حصل بالفعل». كما تبنت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية الموقف ذاته الذي كانت تعتمده الدولة تجاه المطالبات بأملاك اليهود العراقيين، حيث أفادت بوجوب توظيف هذه المطالبات بغية تحسين قدرة الحكومة الإسرائيلية على المساومة، وليس لمساندة المطالبات التي رفعها الأفراد المتضررون. وقد وظفت حكومة إسرائيل فرضية تبادل السكان واستفادت منها في إنكار حقوق الفلسطينيين في العودة إلى فلسطين أو في المطالبة بالتعويض عن أملاكهم «المفقودة» (انظر الفصل الخامس للاطلاع على مناقشة هذه المطالبات).

وقد وضع مبدأ معادلة المقايضة الذي طرحته حكومة إسرائيل موضع اختبار عملي ثالث في المفاوضات التي جرت حول معاهدة السلام مع مصر. فعندما أثار شلومو هيليل، في خطابه أمام الكنيست في العام ١٩٧٩، مسألة الربط بين معاهدة السلام والأملاك اليهودية في البلدان العربية، رد رئيس الوزراء مناحيم بيغين برد مراوغ لم يبد فيه أي التزام:

> لقد أثيرت مشكلة الأملاك اليهودية التي تعرضت للسلب في الدول العربية، وليس في دولة واحدة فقط، وسوف تثار هذه في جميع النقاشات. كما طرحت هذه المشكلة، وسوف تطرح، في محادثاتنا مع مصر، لأننا وافقنا على تشكيل لجنة

لدراسة المطالبات، بحيث يقدم فيها كل جانب مطالباته. وسوف نقدم مطالبتنا باستعادة الأملاك التي أخذت دون وجه قانوني عندما يحين اليوم المناسب (Hillel 1985: 325).

كانت حكومة إسرائيل قد أوجدت هذه المعادلة، بيد أنها تجاهلت مضامينها العملية. وقد فهم شلومو هيليل هو الآخر التزوير الهائل الذي انطوت عليه معادلة الأملاك، حتى في جوانبها التي تخص الفلسطينيين:

إذا جاء اليوم الذي يوافق فيه اللاجئون العرب على قبول التعويض من إسرائيل عن أملاكهم المهجورة، فلن نستطيع في واقع الحال أن نقول لهم إن الأمور بيننا وبين العراق قد «وجدت حلًا لها» - بعبارة أخرى، أن العراق سلب أملاك اليهود الذين كانوا يعيشون فيه وأن اليهود الذين كانوا عراقيين في السابق تلقوا في المقابل أملاك العرب الذين غادروا دولة إسرائيل. فالعراق هو من بين الدولة العربية التي تستوعب اللاجئين، ومن المستبعد أن ينظر إليه اللاجئون كما لو كان طرفًا في أي صفقة كانت (Hillel 1985: 324).

تبادل السكان و «حق العودة» الفلسطيني

أضحى يهود العراق رهينة في يد الحكومة الإسرائيلية - وورقة التوت التي توظفها - في مساعيها إلى التنصل من المسؤولية عن تعويض اللاجئين الفلسطينيين. فالنموذج المفاهيمي الذي وجه القيادة الصهيونية تجاه يهود العراق، كما هو الحال مع الطوائف اليهودية الأخرى، يرى أن الهوية اليهودية والهوية الصهيونية كانتا هوية واحدة لا تنفصم. وقد تولت القيادة القومية احتكار الجالية اليهودية وممتلكاتها، على الرغم من أنها لم تكن، لا هي ولا ممتلكاتها، ضمن حيزها الإقليمي. ويستشف اعتماد هذا النموذج نفسه في مسألة التعويضات التي

حصلت وتحصل عليها حكومة إسرائيل من ألمانيا، عما وقع خلال الحرب العالمية الثانية (Barkan 2000).

وكان من بين الشروط التي انطوت عليها معادلة المقايضة إلغاء الهوية الوطنية الفلسطينية واعتبار الفلسطينيين جزءًا من «الأمة العربية الموحدة» التي تضم العراق. وقد انضوى هذا التوجه على أحد أكبر الأوهام المشاكسة التي آمنت بها إسرائيل في تاريخها القصير (فحسبما جاء على لسان غولدا مئير، رئيسة الوزراء الإسرائيلية: «ليس هناك شعب فلسطيني»).[٦٩] وكانت السخرية أن معادلة المقايضة جعلت من مصالح اليهود العرب والفلسطينيين مصالح متضاربة بالبداهة.

وإبان حرب العام ١٩٤٨، هجر الفلسطينيون أملاكهم التي تعرض جانب لا يستهان به منها للسلب في إقليم فلسطين الانتدابية. وتتباين التقديرات التي تحدد قيمة الممتلكات الفلسطينية التي تولى الحارس العام إدارتها، حيث تضع المصادر العربية هذه التقديرات في نطاق ٥ ,٢ مليار دولار أميركي.[٧٠] وقد أفصح شاريت، في جلسة سرية عقدها مجلس الوزراء في شهر تشرين الثاني ١٩٥١، عن أن لجنة الأمم المتحدة بشأن فلسطين قدرت قيمة الأملاك المهجورة التي تركها ٠٠٠ ,٦٠٠ لاجئ فلسطيني وراءهم بنحو ١ مليار دولار.[٧١] ولم تعوض حكومة إسرائيل اللاجئين الذين نزحوا عن ديارهم في العام ١٩٤٨، وتذرعت لذلك بأن اليهود الذين هجروا من الدول العربية كانوا لاجئين هم أيضا. ومع ذلك، وفي الوقت نفسه، كانت الحكومة الإسرائيلية تستمد الادعاءات التي ساقتها بشأن جبر الضرر وإعادة الوضع إلى سابق عهده من ألمانيا (Zweig 1993). وحسب الفرضية التي رأيناها في ثنايا هذا الفصل، وظف الرابط الذي أقيم بين اللاجئين العرب في العام ١٩٤٨ واليهود العرب بغية حجب أي مطالبة فلسطينية بحق العودة ووأدها في مهدها.

لقد طرد ما يقرب من 700,000 فلسطيني من فلسطين أو فروا منها خلال العام ١٩٤٨ ,[٧٢] ولم يتحدد بعد إلى أي حد كان هذا اللجوء نتيجة لعملية طرد مقررة وممنهجة أم نتيجة تضافر مجموعة عوامل أخرى، بما تشمله من الاعتداءات التي شنها القادة اليهود المحليون دونما

تنسيق فيما بينهم (Morris 1986a, 1986b, 1987; Pappe 1999). ولكن مما لا جدال فيه أن الحرب تمخضت عن تدمير نحو ٤٠٠ قرية فلسطينية وعن مشكلة هائلة تمثلت باللاجئين، الذين بات عددهم اليوم يفوق ٤ ملايين إنسان،[٧٣] معظمهم موزعون على لبنان والأردن وسورية ومصر والضفة الغربية وقطاع غزة (Said 2001). ومع توحيد النضال الوطني الفلسطيني على مدى العقود الثلاثة الماضية، أضحى اللاجئون الفلسطينيون المشردون من ديارهم يمثلون رمزًا حيًا للكارثة التي حلت بفلسطين في العام ١٩٤٨، والتي تعرف بالنكبة، وبات «حق العودة» هو شعارها الجوهري. فوفقًا للتعبير الذي جاء على لسان إدوارد سعيد: «لقد انصبت القضية التي صارت عملية السلام المشؤومة تركز عليها في نهاية المطاف على قضية واحدة، ما فتئت تشكل جوهر ما سلب من الفلسطينيين منذ العام ١٩٤٨: مصير اللاجئين الذين طردوا في العام ١٩٤٨، ومرة أخرى في العام ١٩٦٧ ومرة أخرى في العام ١٩٨٢ بفعل التطهير الإثني الإسرائيلي الفج» (Said 2001:1).[٧٤]

وقد شجب سعيد المحاولة التي ترمي إلى تناسي «مسألة الـ ١٩٤٨» التي يعد حق العودة أبرز معلم من معالمها: «هذا شعور لا أستطيع أن أتبادله، بل وأسارع إلى القول بأنني لن أصفح عنه بسهولة» (المصدر السابق). وعلى هذا المنوال، صرحت المنظمات الشعبية لمخيمات اللاجئين في الضفة الغربية في بيان أصدرته عشية اجتماع كامب ديفيد، وعلى نحو لا مواربة فيه، بأنه لا ينبغي للمفاوضين التفكير في العودة إلا إذا رجعوا بحق العودة معهم. «سوف نعود إلى أرض الوطن – وطننا فلسطين. أشجار الزيتون والبرتقال التي نملكها في انتظارنا. لن نقبل بأي شيء أقل من ذلك، بصرف النظر عمن يوقع على الاتفاقيات... المقبلة» (*News from Within*, September 2000, 20).

ومن الطبيعي أن لا أحد يستطيع أن يحدد مدى ما يمكن تحقيقه من «حق اللاجئين في العودة» إذا ما منحت هذه الفرصة لهم، حيث يفترض بعض المفكرين الفلسطينيين أن هذا الحق يفوق في قيمته الرمزية قيمته الواقعية بكثير جدا.[٧٥] وفضلًا عن ذلك، ليس من الواضح تمامًا ما الذي يعنيه مصطلح «حق العودة». فهل يعني أنه يحق للاجئين العودة إلى الأماكن التي نشأوا فيها، بصرف النظر عمن يعيش فيها الآن؟ وهل يعني بناء مدن فلسطينية جديدة

في فلسطين التاريخية؟ وهل يسري هذا الحق على عدد محدود من الأشخاص من الجيل الأول أم على اللاجئين كافة؟ بوجه أو آخر، لا يمكن البت في قضية اللاجئين الفلسطينيين دون نقاش مفتوح، ناهيك عن التوصل إلى حل جدي لها.

وفي نظر اليهود الإسرائيليين، يعتبر «حق العودة» بمثابة تهديد خطير يكتنف وجود إسرائيل باعتبارها دولة يهودية. فالإسرائيليون يتعاملون مع «حق العودة» كما لو كان صندوقًا أسود، أو رزمة مغلقة، بصرف النظر عن موقفهم السياسي ضمن السياق الصهيوني، سواء أكانوا من أقطاب اليمين أم اليسار، وهم لا يبدون رغبة في النظر في الكثير من الطرق التي يمكن مناقشة هذا الحق وتفسيرها والتفاوض عليه أو ربما حله من خلالها. وقد بدا هذا الأمر جليًا في إستراتيجية التفاوض التي انتهجها إيهود باراك في كامب ديفيد في شهر تموز ٢٠٠٠، حيث رفض هو وأتباعه إجراء أي نقاش جدي حول عودة اللاجئين أو إعادة توطينهم.[٧٦]

ومع ذلك، فليس الرفض اليهودي للمشاركة في حوار سياسي يتناول «حق العودة» على نسق واحد، بل يمكن تصنيفه على وجه العموم إلى ثلاث فئات. ولا تعتبر هذه الفئات شاملة ولا يستبعد بعضها بعضًا، وإنما تضم بين جنباتها معظم إستراتيجيات الخطاب المستخدمة في إسرائيل في هذه الأيام. بداية، هناك الرد السائد الذي ينكر أي مسؤولية إسرائيلية عن مشكلة اللاجئين. في هذا المضمار، يزخر التأريخ الصهيوني بأمثلة وافرة عن هذا الرد، حيث أنه لا يعزو الخروج الجماعي للفلسطينيين إلى الفظائع التي اقترفها اليهود، بل إلى الأوامر التي يزعم بأن الزعماء العرب أصدروها ودعوا فيها الفلسطينيين إلى الفرار من منازلهم وقراهم (انظر Morris 1986a and 1987 للاطلاع على نقاش تفصيلي حول هذا الزعم). ثانيًا، هناك من يقر (ومعظمهم من اليسار الصهيوني) بالمسؤولية الأخلاقية والسياسية التي تتحملها إسرائيل جزئيًا عن مشكلة اللاجئين، غير أنهم يرفضون «حق العودة» ويفترضون أنه سيضع حدًا لوجود إسرائيل باعتبارها دولة يهودية. وأخيرًا، هناك من يستبعد مسؤولية إسرائيل ويستحضر فرضية «تبادل السكان»، حيث يرى حصول تبادل للسكان على أرض الواقع، إذ «فر» اللاجئون الفلسطينيون من فلسطين و«فر» اليهود من الدول العربية.[٧٧]

لا تكمن غايتنا من هذا النقاش في تقديم حل لـ«حق العودة»، وإنما نسعى إلى الكشف عن

المغالطات التي واكبت إستراتيجية الخطاب الثالثة هذه. فحسبما أشرنا آنفًا، بقيت نظرية «تبادل السكان» خاملة حتى منتصف العقد السابع من القرن الماضي، بعدما تأسست منظمة التحرير الفلسطينية. حينئذ تم استحضار هذه النظرية وتوظيفها في الخطاب السياسي، ولا سيما في خطاب المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية.[٧٨] ولجميع الغايات العملية، عهدت وزارة الخارجية الإسرائيلية إلى هذه المنظمة بتولي ممارسات الخطاب المتصلة بمبادرة «تبادل السكان». ومع ذلك، لم يحالف النجاح المنظمة على الإطلاق في التوصل إلى نتيجة سليمة بشأن مدى فائدة هذه النظرية وكياستها، مثلما سنبين ذلك في الفصل التالي. وكانت وزارة الخارجية الإسرائيلية تخشى أن يستفز هذا الادعاء الفلسطينيين بحيث يعزز موقفهم عند الحديث عن العودة، ويشجع اليهود على تقديم مطالباتهم الفردية ضد الدول العربية التي كانوا يعيشون فيها في السابق، ويدفع اللاجئين الفلسطينيين بالتالي إلى رفع مطالباتهم الفردية ضد دولة إسرائيل. وعلاوةً على ذلك، كانت نظرية تبادل السكان، التي اقتضت تعريف اليهود العرب بأنهم لاجئون، تتعارض مع التاريخ الصهيوني الرسمي واستدعت إحداث تغييرات جذرية في الملاحم التي يزخر بها. ونتيجة لذلك، دعت وزارة الخارجية الإسرائيلية المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية إلى وقف جميع نشاطاتها وحاولت أن تعيد ترسيم الحدود بينها هي نفسها وبين المنظمة. وفي هذا السياق، تشدد التحليلات مجتمعةً على ما ولدته رواية تبادل السكان من تناقض وارتباك، قبل أن تعود وتطفو على السطح خلال اجتماعات كامب ديفيد في شهر تموز ٢٠٠٠.

هوامش الفصل الرابع

١ انظر الموقع الإلكتروني: http: //en.wikipedia.org/wiki/Camp_David_2000_Summit، (وقد زرناه واطلعنا على ما جاء فيه في يوم ١٣ أيلول ٢٠٠٥).

٢ للاطلاع على نقاش تفصيلي وتقديرات مختلفة للخسائر التي لحقت بالمجتمع الفلسطيني وأفراده، انظر Fischbach 2003.

٣ لا نعني باستخدام مصطلح «الدولة» فعلًا موحدًا ومستقلًا، بل نشير إلى أفعال لا يربطها تنسيق أدتها الحكومة ومجلس الوزراء والوزارات والمؤسسات والمنظمات شبه الحكومية، مثل المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية. ويشهد الواقع السياسي مطالبة لا تفتر لرؤية الدولة باعتبارها كيانًا متجانسًا يقع في المركز. ومع ذلك، فنحن ننظر إلى الدولة باعتبارها مشروعًا متواصلًا قيد البناء، وباعتبارها غير موحدة على الإطلاق وغير متجانسة على الإطلاق وغير متقاربة تمام التقارب على الإطلاق. وفي هذا الإطار، نحن نتبع التحليل الذي يراه تيموثي ميتشيل (Timothy Mitchell)، حيث يقترح أن الحدود القائمة بين «الدولة» و«المجتمع» لا ملامح لها في الواقع، ولكن صورة وجودها تشكل آلية تبدو «الدولة» من خلالها متجانسة ومتكاملة (Mitchell 1991: 78، وانظر أيضًا Giddens 1987). ونتيجة لذلك، ينبغي النظر إلى «الدولة» و«المجتمع» والفضاء المحتمل للعلاقات القائمة بينهما (الطمس و/ أو الفصل) باعتبارها حصيلة لبناء الواقع السياسي والثقافي.

٤ يمثل بناء الغموض، أو إنتاج الإبهام، ممارسة راسخة في عالم الإدارة. انظر (Shenhav 1994, 1999b).

٥ وهذا يشير إلى الدور المحوري الذي اضطلعت به هاتان الفئتان من السكان: اليهود العرب والفلسطينيون (أو غيابه) في بناء الدولة اليهودية الوليدة وفي الممارسات الديمغرافية التي انتهجتها هذه الدولة في ترسيخ حاكميتها (Foucault 1991). كما ينطوي هذا الدور على زاوية يمكن، بل يجب، فهم الخصومة التي نشأت بين الفئتين المذكورتين من خلالها.

٦ أرشيف حركة «الكيبوتس الموحد» («هكيبوتس همؤوحاد»)، ياد طبينكين، (2563/6I n.d. (130)).

٧ أعترف بأنه لم يسبق لي أن أجريت استطلاعًا يتيح لي تحديد ما إذا كان هذا هو الشعور السائد في أوساط جميع اليهود العراقيين الذين هاجروا إلى إسرائيل. ومع ذلك، فمن الواضح أن العديد من المهاجرين لم يحطوا رحالهم في إسرائيل بسبب مشاعرهم الصهيونية، بل بسبب ظهور القومية العربية من جانب والأفعال التي أقدمت عليها الحركة الصهيونية في فلسطين وفي العراق من جانب آخر.

٨ وزارة الشؤون الخارجية الإسرائيلية، (B/14/2397)، ٢٢ أيار ١٩٥٥.

٩ انظر، مثلًا، Lissak 1993.

١٠ يرى يوحنان كوهين في «الموسوعة العبرية» (*Encyclopaedia Hebraica*) (مدخل حول «اللاجئين العرب»، النسخة المعدلة من المجلدات ١-١٦، ص ٥٤٥-٤٥٠) أن «إسرائيل حررت ما قيمته ١٠

ملايين دولار أميركي من الحسابات المصرفية المجمدة التي كانت مسجلة بأسماء اللاجئين وحولت هذا المبلغ إلى أصحابه في الدول العربية» (ص ٥٤٨). ولا ينبس كوهين ببنت شفة عن الفترة التي أعيدت فيها هذه الأموال، ولا عن الفلسطينيين الذين تلقوا التعويضات ولا الدول العربية التي حولت إليها الأموال المذكورة. ويبدو أن كوهين يشير إلى ودائع العرب في بنك باركليز، الذي حررت حكومة إسرائيل مليون جنيه إسترليني منه بفعل الضغط الذي مارسته بريطانيا عليها (سجل اجتماعات مجلس الوزراء في الحكومة الثالثة، ٤ تشرين الثاني ١٩٥١). وقد أجرى شاريت الترتيبات مع ليفي إشكول، وزير المالية، لعدم تحرير المزيد من الأموال في الوقت الراهن. وحسبما جاء على لسان يوسي ميلمان، في مقالته في جريدة «هآرتس» يوم ٢٠ نيسان ١٩٩٧، فقد تلقت إسرائيل تعويضًا يبلغ خمسة أضعاف هذا المبلغ لقاء تحرير الأموال التي تعود للفلسطينيين. فبعد أن أعادت إسرائيل الأموال إلى أصحابها الشرعيين، وافقت بريطانيا على إعادة ودائع تصل قيمتها إلى ٥ ملايين جنيه إسترليني. وكانت هذه الأموال تعود لليهود في حقبة الانتداب وكانت محتجزة في بنوك لندن.

١١ نتناول في الفصل الخامس صوت اليهود العراقيين أنفسهم في هذه القضية وفي غيرها من القضايا.

١٢ للاطلاع على نقاش يتناول يهود العراق في أواخر عهد الدولة العثمانية، انظر (Deshen 1996).

١٣ كان النشاط الصهيوني معتدلًا في العراق حتى العام ١٩٤١، حيث كانت النشاطات الثقافية والسياسية تتركز في معظمها في دوائر المثقفين. وللاطلاع على تفاصيل هذا النشاط، انظر (Esther Meir 1993).

١٤. Tsimhoni 1989: 233.

١٥ مقتبس في المصدر السابق، ص. ٢٤٥.

١٦ ليس للمرء أن ينكر أن نواة حركة صهيونية كانت موجودة وقائمة في أوساط اليهود في العراق. وكان معظم النشطاء الصهيونيين من الشباب الذين استقطبهم المبعوثون الذين جاؤوا من «الييشوف» - وغالبًا ما كان هذا النشاط يلقى معارضة مريرة من آباء هؤلاء الشباب (انظر (Esther Meir 1993 - للاطلاع على نقاش مستفيض حول هذه النقطة). كما تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من الغضب الذي أثاره النشاط الصهيوني في العراق - ولا سيما بسبب الطابع المتهور الذي ميزه في العامين ١٩٥٠ و١٩٥١ - فقد كانت الحركة الصهيونية هناك تفتقر إلى الأعداد الكافية من النشطاء وما يلزمها من الأموال بالمقارنة مع النشاط الذي كانت ترعاه في أوروبا.

١٧ أرشيف حركة "الكيبوتس الموحد" ("هكيبوتس همؤوحاد")، ياد طبينكين، (25Ayin/12/1)، تموز ١٩٤٢.

١٨ مقتبس في (Tsimhoni 1989: 242).

١٩ مقتبس في المصدر السابق، ص. ٢٣٦.

٢٠ تتداول تقديرات مختلفة حول عدد اليهود الذين رحلوا من العراق. فحسب التقارير البريطانية والأميركية، وصل ١٠٠,٠٠٠ يهودي إلى إسرائيل. وتبين الإحصاءات الرسمية الصادرة عن وزارة الهجرة الإسرائيلية أن ما مجموعه ٦٨,٨٤٣ يهوديًا وصلوا من العراق مباشرة، بينما وصل إليها ١٦,٠٠٠ يهودي آخر عن طريق

إيران. وبذلك، يصل مجموع اليهود الذين حطوا رحالهم في إسرائيل إلى ١٠٢,٦٠٣ يهود. وتتحدث أرقام أخرى عن ١٢٠,٠٠٠ يهودي (انظر Gat 1989).

٢١ للوقوف على المزيد من التحديات التي اعترت العلاقة بين القومية والإثنية، انظر أيضًا (Dahan-Kalev 1991, 1999a, 1999b; Ben-Haviv 2004; Roginsky 2004).

٢٢ تشير دراسة محاضر اجتماعات مجلس الوزراء التي عقدت بين العامين ١٩٤٩ و١٩٥٣ إلى أن جلسة يتيمة منها تطرقت إلى مسألة يهود العراق (٢٥ تشرين الأول ١٩٤٩). ومع ذلك، فقد تطرق الوزراء إلى هذا الموضوع وعلقوا عليه في سبع عشرة مناسبة مختلفة.

٢٣ كما يلاحظ توم سيغف أن مبعوثي «الموساد» في العراق احتجوا بغضب بعدما منح الإذن ببيع ممتلكات العرب في إسرائيل، حيث تساءلوا: «وما الذي سيحل بالمنازل [منازل اليهود] هنا»؟ (Segev 1984: 196).

٢٤ أنظر، مثلًا، (Shiblak 1986). وللاطلاع على نقاش حول الموقف الإسرائيلي من تبادل السكان مع الدول العربية، انظر (Halevi 1995). ويرى هليفي أن جلب اليهود من الدول العربية إلى إسرائيل كان يمثل في أحد جوانبه محاولة واعية ومقصودة نفذتها القيادة الصهيونية بغية تقديم رد على مشكلة اللاجئين.

٢٥ محضر اجتماع مجلس الوزراء، رقم ٣٥، ٦ أيلول ١٩٤٩.

٢٦ أنظر «نيويورك تايمز» (*New York Times*)، ٣١ تشرين الأول ١٩٤٩. وأنظر أيضًا (Schechtman 1949).

٢٧ ومن هذه الوثائق، مثلًا، وثيقة أرسلها ر. غوردون، مدير شعبة المؤسسات الدولية في وزارة الخارجية، إلى المدير العام للوزارة. وتنص هذه الوثيقة على أن رئيس مجموعة المسح (Survey Group) «أعاد التأكيد لي على أن رئيس وزراء العراق قال ذلك بالفعل» (وزارة الخارجية، ٢٣٨٤/ ٤، ١٧ تشرين الثاني ١٩٤٩).

٢٨ سجلات الحكومة الأولى، ٤، ١٨ تشرين الأول ١٩٤٩.

٢٩ سجلات الحكومة الأولى، ٢٥ تشرين الأول ١٩٤٩.

٣٠ من المؤكد أن فكرة الترحيل قد داعبت مخيلة أوساط من الحركة الصهيونية الإسرائيلية في الوقت نفسه. انظر (Schechtman 1949)، الذي تستشهد به قزاز في (Kazzaz 1991: 298).

٣١ وزارة الخارجية الإسرائيلية (١٣٠)/ ٢٥٦٣/ ٨ من ٢٦ تشرين الأول ١٩٤٩.

٣٢ وفضلًا عن ذلك، سيطرت الهواجس على إسرائيل بسبب وصول اليهود العراقيين. وكان القلق يساور المجلس التنفيذي للوكالة اليهودية حيال تزايد أعداد اليهود الشرقيين في إسرائيل وحيال تدهور المستوى الثقافي في البلاد، حسبما جرى توصيف هذا الأمر. كما سرت شائعات مبالغ فيها حول مدى النشاط الشيوعي في أوساط يهود العراق وحول الخطر الذي قد يشكله هؤلاء اليهود على الحكومة الإسرائيلية (Tsimhoni 1991).

٣٣ سجلات الحكومة الأولى، ٤، ٢٥ تشرين الأول ١٩٤٩.

٣٤ جريدة «معاريف»، ٢٧ تشرين الأول ١٩٤٩.

٣٥ على سبيل المثال، حث أهارون زيسلينغ، وهو أحد أعلام حزب العمال الموحد (مبام)، على بذل المساعي

التي تستهدف التوصل إلى تبادل للسكان بين فلسطين والدول العربية، وذلك في المؤتمر العالمي لعمال صهيون (World Congress of Poalei Tzion) الذي عقد في فيينا في العام ١٩٣٧. ولم يرفض بن غوريون، الذي شارك في النقاش الذي تلا جلسات المؤتمر، هذه الفكرة برمتها. وقد جرى التعبير عن مقترحات مماثلة على لسان الصهيونيين الأميركيين والزعماء المحليين لحركة العمال. فمثلًا، يقول يوسف فايتس في مذكراته أنه لم يكن هناك مجال لوجود شعبين في فلسطين وأن الحل الوحيد كان يتمثل في ترحيل العرب (Shiblak 1986). وفي العام ١٩٤٨، نشر يوسف شيختمان، وهو عضو لجنة العمل التابعة للوكالة اليهودية في الولايات المتحدة، مقترحًا يرمي إلى حل مشكلة اللاجئين على أساس النموذج اليوناني - التركي (Schechtman 1949; Tsimhoni 1991). كما أعد موشيه ساسون، نائب القنصل في المفوضية الإسرائيلية في أثينا في مستهل العقد الخامس من القرن الماضي، مقترحًا لتبادل السكان والممتلكات بين العرب الإسرائيليين واليهود الليبيين. ويشير ساسون إلى أهمية هذه الخطة باعتبارها «درسًا» للاجئين الفلسطينيين الذين ما فتئوا يسعون إلى الدخول إلى إسرائيل مجددا (Benziman and Mansour 1992).

٣٦ أنظر مقالة نشرت بهذه الروح في الجريدة اليومية لحركة العمال «دفار» (*Davar*)، ١٧ تشرين الأول ١٩٤٩: «هل هناك أي معنى للمقترح العراقي؟»

٣٧ أنظر، مثلًا، جريدة «يديعوت أحرونوت»، ٢٨ تشرين الأول ١٩٤٩. ولم يتساو عدد اليهود من البلدان العربية في إسرائيل مع عدد اللاجئين الفلسطينيين إلا بعد وصول يهود المغرب إلى إسرائيل. وقد حدد موشيه ديان، الذي خاطب الجمعية العامة للأمم المتحدة في جلستها الثالثة والسبعين يوم ١٧ تشرين الأول ١٩٧٧، قائلا إن عدد اللاجئين العرب بلغ ٥٩٠,٠٠٠ لاجئ وأن عدد «اللاجئين» اليهود وصل إلى ٦٠٠,٠٠٠ لاجئ، بمن فيهم اليهود الذين ينحدرون من شمال أفريقيا.

٣٨ كان مورتون (Morton)، الذي عمل في وزارة الخارجية البريطانية، نائب رئيس بعثة الأمم المتحدة للمسح الاقتصادي، التي ترأسها غوردون كُلاب (Gordon Clapp). وقد تعاملت الصحافة الإسرائيلية مع مقترح مورتون بشأن إعادة توطين اللاجئين بوصفه «بالون اختبار أطلقته وزارة الخارجية» (أنظر، مثلًا، جريدة «هآرتس»، ١٩ تشرين الأول ١٩٤٩).

٣٩ المذكرة التي قدمها مدير شعبة المؤسسات الدولية (وزارة الخارجية الإسرائيلية، ٢٣٨٤/ ٤، ١٧ تشرين الثاني ١٩٤٩).

٤٠ لم تبرز الادعاءات بشأن تبادل السكان إلا في وقت لاحق. وقد صدرت هذه الادعاءات بصورة رئيسية عن المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية بغية معارضة المطلب الفلسطيني بشأن «حق العودة». وحسبما سيتضح في الفصل التالي، فقد توخت الحكومة الإسرائيلية ما يكفي من الحذر والحيطة بالإحجام عن طرح هذه الادعاءات بنفسها.

٤١ ما تزال الأسباب التي تقف وراء إصدار هذا القانون غامضة. وتحدث التسويغ الذي ساقته الحكومة العراقية

عن تنامي معدلات الهجرة غير الشرعية من البلاد، مما أفضى إلى تسريب العقارات على نطاق واسع وتراجع الاقتصاد. وقدرت المصادر العراقية أنه في الوقت الذي دخل فيه القانون حيز التنفيذ كان ما يقرب من ٣,٠٠٠ يهودي قد غادروا العراق إلى إيران وكانوا في طريقهم إلى أوروبا (Shiblak 1986). وقالت جريدة «الشعب» الصادرة في بغداد إن القانون كان ضروريًا وإن إصداره كان بمثابة «عمل جسور ومهم ومن شأنه أن يضع حدًا للفوضى» التي سببتها الهجرة غير الشرعية («هآرتس»، ٦ آذار ١٩٥٠). وفي المقابل، عزت مصادر أخرى صدور القانون إلى الضغط الذي مارسته القوى العظمى والرأي العام العالمي على الحكومة العراقية (Raphael 1981)، أو حتى إلى اتفاقية عقدت بالسر بين إسرائيل والعراق (Shiblak 1986). ومع ذلك، ينكر آخرون احتمال وجود مثل هذه الاتفاقية ويفترضون أن بغداد كانت ترى أن تدفق اللاجئين على نطاق واسع على إسرائيل سيتسبب في انهيار اقتصادها (Yosef Meir 1973). وفي الواقع، تتناقض بعض هذه التفسيرات مع بعضها بعضًا. ويبقى السبب الحقيقي وراء سن هذا القانون عصيًا على التحديد، مثلما أشرنا إلى ذلك سابقًا.

٤٢ يتناول شبلاق وإيستر مئير هذا الموضوع بالنقاش في كتابيهما (Shiblak 1986) و(Esther Meir 1997).

٤٣ وزارة الخارجية الإسرائيلية ٢٣٨٧/ ٤، ٨ تشرين الثاني ١٩٥٠.

٤٤ المصدر السابق، ٢٠ حزيران ١٩٥٠.

٤٥ اقترح زلمان ليف في العام ١٩٥٠، مثلًا، نقل سكان قرية كفر قرع الكبيرة في وادي عاره إلى ما وراء الحدود وتعويضهم عن ممتلكاتهم. ولم تكن مثل هذه الأفكار تمثل ظاهرة هامشية (Benziman and Mansour 1992).

٤٦ وزارة الخارجية الإسرائيلية ٢٣٨٧/ ٤، ٢١ حزيران ١٩٥٠.

٤٧ سجلات مجلس الوزراء الإسرائيلي، رقم ٦٧، ٧ أيلول ١٩٥٠.

٤٨ يقدر يوسف الكبير، وهو أحد أعيان الطائفة اليهودية في العراق، أن قيمة الأملاك اليهودية كانت تبلغ، مع بداية الهجرة، نحو ٩٠ مليون جنيه إسترليني، أو ٢٥٢ مليون دولار أميركي (Gat 1989: 128). وتصل التقديرات التي وضعها دانين إلى ٦٠ مليون دولار أميركي. وقد أعرب س. كاهاني، الموظف في دائرة الشرق الأوسط في وزارة الخارجية، عن اعتقاده بأن التقديرات العراقية، التي تحدثت عن ٣ ملايين دينار (٧,٢ مليون دولار أميركي)، كانت متواضعة إلى حد بعيد (انظر وزارة الخارجية الإسرائيلية، (١٣٠)٢٣٨٧/ ٤، ١ نيسان ١٩٥١). ويفيد غات (Gat) بأن الحارس العام العراقي قدر الأملاك المجمدة في حدود قيمة ٥ أو ٦ ملايين دينار (Gat 1989). ويصل مجموع مطالبات يهود العراق، وفقًا لسجلات وزارة المالية الإسرائيلية للعام ١٩٥٦، إلى ٤٩ مليون دولار بالقيمة التي كانت عليها في العام ١٩٥٠ (١٣٠ ٢٥٦٣/٧، ٢٠ شباط ١٩٥٦). ومن الجدير بالذكر، في هذا المقام، أن قيمة أملاك اليهود تغيرت خلال الفترة التي شهدت بداية الهجرة والتشريع الذي صدر بتجميدها. وترى التقديرات العامة بأن اليهود هرّبوا ما يتراوح من ٨ إلى ١٠ مليون دينار من العراق بين شهري أيار وتشرين الثاني ١٩٥٠. ويمثل هذا المبلغ ما نسبته ١٥٪ إلى ٢٠٪ من التداول النقدي العام في البلاد (Gat 1989; S. Kahane, 130 2387/4). وحتى قبل أن يصدر قانون

التجميد عن البرلمان العراقي، أطلع تيدي كوليك، مدير دائرة الولايات المتحدة في وزارة الخارجية، فيليب إيرليخ (Philip Ehrlich)، المستشار القانوني في بنك أميركا، بأن الأملاك التي تعود لليهود في العراق تقدر بما قيمته عدة مئات من ملايين الدولارات، وطلب مساعدته في إيجاد حل لهذه المسألة.

وفي نهاية العام ١٩٤٢، نظم المبعوث الصهيوني إينزو سيريني مجموعة من اليهود العراقيين الأثرياء لشراء ١٠ دونمات (٥ , ٢ أكرة) من الأراضي في تل أبيب وطالب شركة «هخشارات هييشوف»، وهي شركة قومية كانت تشتري الأراضي في فلسطين، بإرسال الخرائط وتنظيم الصفقة (Bibi 1988: 157). وقد بذل أريبه إيشِل ومئير شيلون، اللذان خلفا سيريني في منصبه، مساعي من هذا القبيل، حيث أرسلا مذكرة في العام ١٩٤٨، وقبيل الإعلان عن إقامة دولة إسرائيل، إلى الوكالة اليهودية، يطلبون فيها تحويل الأملاك اليهودية من العراق إلى «اليشوف» [المجتمع اليهودي في فلسطين قبل إنشاء دولة إسرائيل] وطالبا بإنشاء آلية للإشراف على هذه العملية. غير أن المؤسسات العاملة في «اليشوف» لم تلق بالًا لهذه المساعي (Bibi 1981; Yosef Meir 1973).

انظر، أيضًا، (Fischbach 2003: 176) للاطلاع على تقديرات حول الأملاك التي تركها اليهود وراءهم في البلدان العربية وفقًا للسجل الإسرائيلي بالمطالبات الأجنبية.

٤٩ سجلات مجلس الوزراء الإسرائيلي، رقم ٣٥، ١٥ آذار ١٩٥١.

٥٠ سجلات الكنيست، الكنيست الأول، الجلسة الثالثة، المجلد الثامن، ١٣٥٨-٥٩.

٥١ وفي هذا الصدد، أشار والتر إيتان، المدير العام لوزارة الخارجية، في برقية أرسلها في يوم ٢٩ آذار إلى أن القرار الذي اتخذته الحكومة العراقية أجبر إسرائيل على ربط الحسابين معًا. وفي اليوم التالي، مررت الحكومة الإسرائيلية مذكرة بهذا المعنى إلى حكومة الولايات المتحدة. وزارة الخارجية الإسرائيلية، الوثيقة ٨٨، ١٨١.

٥٢ وزارة الخارجية الإسرائيلية، الوثيقة ٩٣، ١٩١.

٥٣ سجلات الكنيست، الكنيست الأول، الجلسة الثالثة، المجلد الثامن، ١٣٥٨-٥٩.

٥٤ وزارة الخارجية الإسرائيلية، الوثيقة ٩٣، ١٩١.

٥٥ وزارة الخارجية الإسرائيلية، (١٣٠)٢٣٨٧/ ٤، ٢١ آذار ١٩٥١.

٥٦ المصدر السابق، ٢ نيسان ١٩٥١.

٥٧ وزارة الخارجية الإسرائيلية، (١٣٠)١٩٦٣/ ١، ١٨ تموز ١٩٥١.

٥٨ المصدر السابق، ١٩٦١/ ١، ٢٠ تشرين الثاني ١٩٥١.

٥٩ وزارة الخارجية الإسرائيلية، (١٣٠)١٩٦٣، ١٦ تشرين الأول ر١٩٥١.

٦٠ وزارة الخارجية الإسرائيلية، الوثيقة ٣٨٨، ٦٤٨ (١٦ أيلول ١٩٥١).

٦١ وزارة الخارجية الإسرائيلية، الوثيقة ٩٩، ١٩٩.

٦٢ وزارة الخارجية الإسرائيلية، الوثيقة ١٥٠، ١٤٩.

٦٣ وزارة الخارجية الإسرائيلية، الوثيقة ٢٤٠، ٤١٠.

٦٤ وزارة الخارجية الإسرائيلية، (١٣٠)١٩٦٣/ ٥، الوثيقة التي قدمها يوسف تكوا، ٢٤ نيسان ١٩٥٢.

٦٥ سجل جلسات الحكومة الأولى، المجلد ٣٠، ٧ أيلول ١٩٥٠.

٦٦ وزارة الخارجية الإسرائيلية، دائرة المؤسسات الدولية، ١٩٦٣/ ١.

٦٧ وزارة الخارجية الإسرائيلية، (١٣٠)٢٥٦٣/ 6I، ٣٠ أيار ١٩٥١. وانظر، أيضًا، الوثيقة التي أعدها مكتب الحارس العام (١٣٠) ٢٥٦٣/ ٥، ٩ تموز ١٩٥٢.

٦٨ وزارة الخارجية الإسرائيلية، (١٣٠)٢٥٦٣/ ٧، ٢٥ تشرين الأول ١٩٥٥.

٦٩ يشير فيشباخ (Fischbach 2003) إلى أن دولة إسرائيل اعترفت بالقومية الفلسطينية من الناحية العملية قبل وقت طويل من إقرارها بها، في نفسها وأمام رعاياها.

٧٠ «الموسوعة العبرية» (*Encyclopaedia Hebraica*)، النسخة المعدلة من المجلدات ١-١٦، ص ٥٤٨.

٧١ سجل اجتماعات مجلس وزراء الحكومة الثالثة، المجلد الثاني، ٤ تشرين الثاني ١٩٥١، ٣٤. انظر، أيضًا، يوسي ميلمان، «دونم ودونم آخر يساوي المليارات،» «هآرتس»، ٢٠ نيسان ١٩٩٧. كما يستعرض ميخائيل فيشباخ تقديرات جديدة لأملاك اللاجئين (*Fischbach, 2003: 320–26*).

٧٢ يتراوح العدد المقدر لهؤلاء اللاجئين بين ٦٥٠,٠٠٠ و ٧٦٠,٠٠٠ لاجئ. ولا يشمل هذا العدد من يسمون «اللاجئون داخل فلسطين» (Morris 1987). وقد شكل اللاجئون ما يقارب ٨٥٪ من العدد الأصلي للسكان الفلسطينيين ضمن ما يعرف بالخط الأخضر (Rabinowitz 2003).

٧٣ مرة أخرى، تتباين التقديرات تباينًا ملموسًا من مصدر إلى آخر. فبينما يورد عمانوئيل ماركس رقمًا يبلغ ٢,٢ مليون لاجئ (Marx 1992, 2001)، يتحدث إدوارد سعيد عن نحو ٤,٥ مليون لاجئ (Said 2001). ويذكر الائتلاف الفلسطيني العالمي لحق العودة (عودة) ٦,٥ مليون لاجئ ينتشرون في جميع أنحاء العالم اليوم. انظر الموقع الإلكتروني: http: //al-awda.org/faqsonrefugees (وقد زرنا هذا الموقع واطلعنا على ما جاء فيه في يوم ٧ آب ٢٠٠٥). وانظر، كذلك، Rabinowitz 2003.

٧٤ أنظر (Pappe 2001, 2002) للاطلاع على المزيد من التفاصيل التي تتناول نموذج التطهير الإثني في حرب العام ١٩٤٨.

٧٥ يفترض د. خليل الشقاقي، مدير المركز الفلسطيني للبحوث السياسية المسحية في رام الله، أن أقلية ضئيلة من اللاجئين قد تصر على ممارسة «حق العودة» إلى إسرائيل كجزء من اتفاقية للسلام. ففي أحد الاستطلاعات التي أجراها المركز في رام الله – وشمل ٤,٥٠٠ أسرة لاجئة تعيش في الضفة الغربية وقطاع غزة والأردن ولبنان – أصر ما يزيد عن ٩٥٪ من المستطلعة آراؤهم على أنه ينبغي لإسرائيل أن تقبل بـ«حق العودة». ولكن عندما طرح الباحثون خمسة خيارات، بما فيها التعويض المالي، لم يطالب سوى ١٠٪ من المبحوثين بالإقامة الدائمة في إسرائيل، وهذه نسبة كان من شأنها أن تنخفض أكثر لو قيل للاجئين إنه سيتعين عليهم حمل المواطنة الإسرائيلية، أو أن منازلهم لم تعد قائمة (*New York Times*, July 14, 2003, A1, A5).

٧٦ من المفارقة أن نرى، في ضوء هذا التهديد الديمغرافي المنظور، أن الاحتلال الإسرائيلي الجاثم على أراضي الضفة الغربية وغزة منذ العام ١٩٦٧ يعمل على تقويض الأغلبية اليهودية. وحسب التعليق الذي ساقه أحد المفكرين الفلسطينيين مؤخرًا، تعد التفجيرات الانتحارية أقل سلاح فعال متوفر في يد حركة الكفاح الفلسطينية ضد الاحتلال. ويرى هذا المفكر بأن الفلسطينيين يسمحون لإسرائيل بتوسيع مشروعها الاستيطاني ويفسحون المجال أمام استيطان نصف مليون مستوطن يهودي آخر في الضفة الغربية. كما يتوقع بأن المجتمعين [المستوطنين والفلسطينيين] سوف يندمجان معًا في وحدة سياسية لا تقبل التجزئة في غضون عشرين أو ثلاثين سنة. وكما هو الحال في جنوب أفريقيا، سوف يصر العالم على أن تمنح إسرائيل الحقوق الديمقراطية للجميع، وهو ما سيؤدي لا محالة إلى انتخاب رئيس فلسطيني. وإن كان هناك أي أمل في انسحاب إسرائيل من الأرض المحتلة، فربما يكمن هذا الأمل في خوف إسرائيل من الهزيمة الديمغرافية.

٧٧ كما تؤثر العلاقة القائمة بين هذه الفئات على التهديد الديمغرافي الذي يواجه إسرائيل (انظر Lustick 1999; Melamed 2002, 2005). ولكن حسبما يبينه شالوم ميلاميد، فإن التعامل اليهودي مع هذا التهديد الديمغرافي ليس متجانسا، إذ لم يعبر اليهود الأوروبيون عن انزعاجهم من زيادة عدد السكان الفلسطينيين فحسب، بل ومن زيادة أعداد اليهود العرب أيضًا.

٧٨ كما سنبين في الفصل الخامس، كانت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية منظمة شبه حكومية مولتها دولة إسرائيل على مدى ما يقارب خمسة وعشرين عامًا (من العام ١٩٧٥ حتى العام ١٩٩٩).

الفصل الخامس

اليهود العرب والذاكرة التاريخية الصهيونية

لم تتح الفصول السابقة، التي تناولت نزعة الهيمنة الصهيونية في جانب رئيسي منها، سوى فرصة ضئيلة لليهود من البلاد العربية للتعبير عن أنفسهم. ولذلك، سوف نسعى في هذا الفصل إلى الإصغاء للأصوات اليهودية العربية، والإحجام عن التعامل معها كما لو كانت مواضيع سلبية في تاريخ الشرق الأوسط، وإنما باعتبارها ذواتًا تتحدث وتتصرف ضمن ذلك التاريخ. وبعبارة أخرى، فهذه محاولة لقراءة التاريخ من خلال أولئك الذين ذهبوا في طي النسيان أو طمسوا من الذاكرة الجمعية الإسرائيلية، ولبعث الحياة في الصمت الذي يلف الخطاب.

نستهل هذا الفصل بالنظر في تاريخ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وهي جماعة تأسست في العام ١٩٧٤ بغية التأثير في السياسات، ونحن نسميها لغايات التحليل الذي نجريه هنا بـ«مجتمع الذاكرة». فإلى أي حد تتحدى هذه المنظمة الذاكرة التاريخية الصهيونية والإسرائيلية؟ قد يبدو هذا السؤال متناقضًا، لأن المنظمة أنشئت بهدف دمج ذاكرة اليهود العرب ضمن الذاكرة التاريخية الإسرائيلية-الصهيونية، لا لتنازعها. وقد تولت وزارة الخارجية الإسرائيلية والوكالة اليهودية تمويل هذه المنظمة، وكان عدد ليس قليلاً من أعضائها من الساسة وكبار المسؤولين والأكاديميين الذين تربطهم علاقات وثيقة مع المؤسسة الحاكمة. ومع ذلك، فهنا بالضبط تكمن علاقة المحاولة التي ترمي إلى دمج اليهود العرب ضمن المشروع الصهيوني، وليس إقصاءهم منه، حيث نضع التناقض الذي ينبع من «غيريتهم» في تاريخ الفكرة الصهيونية وضمن المجتمع الإسرائيلي.

وسوف نورد جملة من الفرضيات التاريخية العامة إلى جانب استحضار حالة اختبار المنظمة

العالمية لليهود من البلاد العربية. سنبين، في المقام الأول، أن مجتمع الذاكرة يولد مجموعة متنوعة من الأصوات وأن هذا المجتمع لا يلتزم بذاكرة واحدة ومتماسكة. ويثبت تنوع الأصوات على هذا النحو أن العديد من المفاهيم التي يوظفها الخطاب المهيمن، من قبيل «المزراحيين» (الشرقيين) و«الصهيونية» و«الهجرة» و«الإقليم»، ما هي إلا تصنيفات مائعة تحمل في طياتها معاني متقلبة ومضامين تشهد تطورًا لا يفتر. وفي المقام الثاني، سوف نبين أن المكان التاريخي والبنيوي الذي يتبوؤه الشرقيون في التجربة الصهيونية يتيح إمكانية مواجهة الخطاب القومي وخطاب الدولة ويستدعي تفسيرًا جديدًا لهما. كما نبين أن أعضاء المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، شأنهم شأن المنظمات المشرقية الأخرى، كانوا يعملون بمثابة بنائين ومعماريين تكفلوا بتشييد الذاكرة التاريخية الصهيونية، حيث تسبب عملهم هذا، في الوقت نفسه، بتقويض أسس الموقع الذي بدا أنهم كانوا يريدون تشييده. وكما سنرى فيما يلي، رأت المؤسسة الإسرائيلية في هذا البناء غير المقصود للخطاب القومي وخطاب الدولة بناءً تخريبيًا وهدامًا وردّت عليه بسعيها إلى إسكات الأصوات التي تشكل تهديداً لها، وذلك تحت ذريعة أنها كانت «إثنية»، مما يعني أنها كانت تعمل على تقويض الهوية القومية التي تتسم بالتجانس.

ومن شأن هذا التحليل أن يتيح لنا الخروج بنظرة جديدة عن التمييز التقليدي الذي يقيمه الخطاب الإسرائيلي بين القومية والإثنية. فالخطاب العام والخطاب الأكاديمي ينظران إلى «الشرخ الإثني» باعتباره ظاهرة يهودية داخلية لا علاقة لها بالصراع القومي الدائر بين اليهود والفلسطينيين، حيث ينظر إلى الأمة اليهودية على أنها أمة موحدة تميزها وحدة متراصة. وبناءً على ذلك، ينفصل النقاش الذي يتناول العلاقة القائمة بين المشرقيين والأشكنازيين عن النقاش الذي يتطرق إلى العلاقات السائدة بين اليهود والفلسطينيين، وينظر إلى خطوط المواجهة بين الفريقين وتوصف كما لو أنها تمتد بين مستويين متوازيين لا يلتقيان على الإطلاق. ويبدو أن المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية زاولت عملها على غرار هذا النموذج نفسه. فقد كانت طرفًا فاعلًا على الساحة القومية التي سعت إلى نزع الصفة الشرعية عن الخطاب «الإثني» وتشكيل خطاب شفاف من الناحية الإثنية عوضًا

عنه، بحيث يرتكز بصورة حصرية على أسس قومية يهودية. ولكن ما حصل على أرض الواقع أن الخطاب الذي جاءت به المنظمة المذكورة عمل على تفكيك الخطاب القومي اليهودي الداخلي المتجانس وتعرية التناقضات المتأصلة فيه وفضح المنطق الغائي الذي تنطوي عليه القومية الإسرائيلية المتخيلة. وبذلك، صارت المؤسسة الإسرائيلية تنظر إلى الرحلة التي سعت المنظمة إلى القيام بها في حالة الصهيونية كما لو أنها «ستطلق الجنّي الإثني من المصباح»، وهو ما سبب غمّا وكدرًا كبيرين في أوساط أعضائها.

لا يحمل العرب اليهود وجهة نظر واحدة وحيدة وثابتة. ففي الواقع، هناك العديد من وجهات النظر بين اليهود العرب، على الرغم من أن هذا قد تعرض للطمس بنفس الطريقة التي جرى فيها تشكيل «الكينونة المشرقية» واختراعها في الذاكرة الجمعية الإسرائيلية. ونحن لا نتعامل مع هذه الكينونة المشرقية، في معرض هذا الفصل، باعتبارها تصنيفًا دائمًا لا يعتريه الغموض بحيث يطرح على أنه نقيض «الكينونة الأشكنازية»، وإنما بصفتها موقعًا يشتمل على هوامش واسعة تثير جملة من وجهات النظر المتباينة. وأخيرًا، يتيح لنا هذا التعدد والتنوع إمكانية إعادة النظر في التمييز التقليدي بين أصوات المؤسسة والأصوات التي تعتبر تخريبية وانتقادية. ونحن نفترض أن التخريب والتعاون هما تصنيفان معرفيان يعتمدان على السياق والوضع التاريخي، وأنهما ليسا تصنيفين بديهيين. وسوف نتناول على وجه الإجمال، أولًا، مكانة الشرقيين في الذاكرة القومية الجمعية.

مجتمعات الذاكرة

لا يعد بناء الذاكرة الجمعية ظاهرة حديثة بالضرورة. فقد أنتجت الثقافات القديمة، كما الحديثة، النصوص أو شيدت الآثار والمعالم الباقية أو جمعت المواد وعرضتها لكي تخلق ماضيها أو تحض على تذكره (Geary 1994, 2002; Katriel 1997). ومع ذلك، أصبحت الممارسات المرتبطة بالذاكرة ممأسسة وصريحة باعتبارها جزءًا من مشروع الحداثة. وتعود الأسباب التي تقف وراء ذلك على وجه التحديد إلى جملة من التطورات: اختراع الطباعة

الحديثة في القرن السابع عشر (انظر Anderson 1999)، تأليف الموسوعة الفرنسية (French *Encyclopédie*) لتوثيق الجوانب المنيرة من الحياة الإنسانية (انظر Wilson 1957)، ظهور الحركات القومية، بزوغ فجر الدولة القومية الحديثة وتطوير «التاريخ» باعتباره تخصصًا مستقلًا خلال القرن التاسع عشر. ويلاحظ أنطوني سميث (Anthony Smith) بأن عملية العلمنة خضعت للذاكرة الجمعية والعقدة المستعصية التي تشكلت بين القومية والتاريخ والذاكرة: «تتمثل إحدى العلامات على تشكيل الأمة، من الأمة البدائية وتحويل مركز الذاكرة الجمعية من المعبد وحالة الكهنوت التي ينطوي عليها إلى الجامعة ومجتمعها العلمي» (Smith 1986). وتكمن الطريقة الوحيدة للتذكر في المشاركة في التمثيل، واختراع وتشكيل ما لا يمكننا أن نختبره ونجربه بطريقة مختلفة. وبذلك، باتت الذاكرة الآن منتجًا من منتجات العلامات الصريحة والنصوص الواضحة، وليست نتاجًا للمعاني الاجتماعية المحجوبة أو تعدد أشكال الذاكرة. فقد تحول التأريخ في الدولة القومية إلى مشروع قومي، كما أصبح بذلك مسرحًا لمعارك التمثيل والتفسير (Keith Wilson 1996; Schwartz 1996). وقد باشر المؤرخون المهنيون عملهم في توفير الشرعية السياسية للذاكرة القومية وللصراعات الإثنية التي دارت حول الهوية وتقرير المصير. وفي هذا السياق، تركز المؤلفات التي وضعها إريك هوبزباوم (Eric Hobsbawm) (١٩٩٠) وبنيديكت أندرسون (Benedict Anderson) (١٩٩٩) على وجه الخصوص، على أن الماضي القومي هو ماضٍ متخيل، يجري تمثيله بصورة انتقائية. وحسب وجهة النظر هذه، تمثل الهوية القومية فعلًا من أفعال الذاكرة، مع أنها تشكل في الوقت ذاته فعلًا من أفعال النسيان: بناء هوية قومية تربط الماضي بالحاضر وترسل للنسيان روايات جماعات مهمشة أو تستثنيها من الذاكرة المتشكلة (أنظر، مثلًا، Huyssen 1995). وحسب التفسير الذي يراه إيرنست رينان (Ernest Renan)، يعد فقدان الذاكرة عاملًا حاسمًا في خلق الأمة (Renan 1990). وتخضع أنظمة الذاكرة، من قبيل آليات النسيان، للتنظيم الاجتماعي، وهي تملك تاريخها وسلالتها الخاصة بها. وتنطوي الذاكرة المنظمة، في جميع الأحوال، على نسيان ذاكرة الآخر أو قمعها، لأنها تنضوي ضمن سياق السلطة والسياسة. ووفقًا لما قاله نيتشه (Nietzsche)، علينا أن ننسى

الماضي إن أردنا أن لا نتحول إلى حفاري قبور الحاضر (Nietzsche [1873-76] 1983). ويوافق المفكرون المتخصصون في الدراسات الثقافية اليوم على أن الذاكرة الجمعية ليست رسولًا بريئًا ينقل الماضي الأصيل إلى الحاضر، وإنما هي عبارة عن موقع للصراع الديناميّ الذي يساهم بصورة رئيسية في خلق الحاضر ويستخدم صور الماضي كما لو كانت بيادق في يده. وينطوي فعل الذاكرة الجمعية على عدة وجوه، ويجب أن يستهل فهمه بإدراك الجدل القائم بين الذاكرة والنسيان، أو «نسيان الذاكرة» (أو «ذاكرة النسيان» حسب تعبير الشاعر الفلسطيني محمود درويش).[1]

لقد عملت الحركة الصهيونية، منذ البداية، على تشكيل الذاكرة الجمعية للأمة الإسرائيلية، حيث اضطلعت بتأليف وبناء صور الماضي المرتبط بأصول الأمة وتطورها على مدى الزمن. وكما هو حال كل رواية قومية سردية شارحة (metanarrative)، فقد أعادت الرواية الصهيونية تشكيل مقاطع محددة من الماضي، بحيث باتت هذه الرواية مجتزأة بصورة لا فكاك منها (أنظر، مثلًا، Shapira 1997; Geva 1992). وقد رسمت هذه الرواية التاريخ اليهودي على أساس العلاقة مع الأرض، كما طورت وعيًا إقليميًا (أنظر، مثلًا، Kimmerling 1983; Almog 1984). وجرى تقسيم الماضي إلى فترتين رئيسيتين اثنتين: الماضي السحيق، الذي يشير إلى وجود أبناء الشعب اليهودي في أرض إسرائيل قبل تدمير الهيكل، وفترة المنفى التي انقطع فيها الاتصال مع أرض إسرائيل. وقد أقصت الرواية الصهيونية، من خلال تشكيل «المنفى» باعتباره تصنيفًا ثانويًا، تاريخ التجمعات اليهودية المنعزلة ومختلف الأقاليم التي نمت فيها وازدهرت. وصورت حقبة السيادة (ممالك داود وسليمان، بالتحديد) في صورة حقبة إيجابية تستحضر الحنين، وفي صورة فترة ينبغي تذكرها وفترة ينبغي العودة إليها. وفي المقابل، جرى اختزال حقبة المنفى وتعريفها وكأنها كانت ثغرة، حيزاً انتقاليا مظلما يفتقر إلى السيادة السياسية، وهو لذلك بمثابة حقبة يجب نسيانها (بمعنى غياب الذاكرة التاريخية). وبذلك، برز خواء في الفترة التي امتدت على مدى عصور بين الماضي الغابر وعودة القومية التي أعادت الصهيونية إحياءها. ومع ذلك، لم ينف هذا الأمر وجود الشعب اليهودي المستمر ووحدته وحنينه الدؤوب إلى صهيون. بل على النقيض من ذلك، مهد هذا الخواء

السبيل أمام نقل خط وحيد للرواية التأريخية من الماضي السحيق إلى الحقبة الحديثة. فقد استحوذت دولة إسرائيل، عقب إقامتها، على ذاكرة المنفى التي تعددت صورها بين رعاياها وأعادت صهرها وإنتاجها في الذاكرة القومية.

وكما ذكرنا آنفًا، تعود حركة التنظيم القومي اليهودي في أصولها إلى أوروبا، وفلسفتها السياسية هي أوروبية كذلك. لقد كانت أوروبا هي القاعدة التي انطلق منها جميع المفكرين والنشطاء الذين حملوا لواء الحركة القومية اليهودية. وفضلًا عن ذلك، نشأت نظرية التأريخ القومي اليهودي في أوروبا في منتصف القرن التاسع عشر باعتبارها فرعًا لعلم التأريخ الأوروبي، ولا سيما الألماني، الحديث (Piterberg 1996; Raz-Krakotzkin 1998). وحتى لو كان النشاط الصهيوني قائمًا في الشرق الأوسط، فلم يجر التعبير عنه مطلقًا في شكل تنظيم سياسي مستقل (أنظر، مثلًا، Shohat 1997a, 1997b).

خلال الحرب العالمية الثانية، ومع ترسخ واقع الإبادة الجماعية التي تعرض لها اليهود في أوروبا في الأذهان، باتت الحركة الصهيونية تولي قدرًا متزايدًا من تركيزها على اليهود العرب. ومن الناحية العملية، لم تنفذ الخطة التي وضعها بن غوريون لجلب اليهود من البلدان العربية إلى إسرائيل إلا بعد إقامة دولة إسرائيل. وقد خضع اليهود العرب، بعدما حطوا رحالهم في إسرائيل، لعملية استهدفت «نزع الصبغة العربية عنهم»، وهي عملية كان ينظر إليها على أنها تحسين يرتكز على التحديث من أجل إعداد مادة بشرية جيدة. وكان مفهوم نزع الكينونة العربية يتغذى على تقسيم ثنائي للحديث/ التقليدي، المتقدم/ النامي، التكنولوجيا/ البدائية والإنتاجية/ الطفيلية. وحسبما جاء على لسان بن غوريون، «نحن لا نريد للإسرائيليين أن يكونوا عربًا. فواجبنا يقضي أن نحارب روح الشرق التي تخرب الأفراد والمجتمعات» (Shohat 1988: 6). ويجدر التأكيد، في هذا المقام، أن الكينونة العربية التي اتسم بها هؤلاء اليهود هي التي شكلت تهديدًا للمشروع الصهيوني، وليست صفاتهم «البدائية» أو «التقليدية». فقد كان الماضي العربي لليهود المشرقيين يهدد بالتأثير على تماسك المجتمع الإسرائيلي المتجانس وبطمس الحدود القائمة بين اليهود والعرب. وقد شكل الدافع نحو التحديث، الذي جرى تنفيذه باعتباره نظرية وممارسة اعتنقتها الدولة،

السبب الرئيسي الذي وقف خلف خلق «جمهور متجانس» غير عربي.

لقد أجبر رفض الكينونة العربية في أوساط المواطنين الإسرائيليين الصهيونيين المشرقيين على التعاون مع مشروع التحديث الإسرائيلي الذي يرمي إلى نزع السمات العربية عنهم. كما جرى إخضاع ذواتهم للذاكرة الجمعية الإسرائيلية وروايتها الأوروبية التي تسردها وتشرحها. وبعبارة أخرى، تعرضت الذاكرة المشرقية للنكران في أفضل الأحوال، وتم الحجر عليها داخل الذاكرة القومية الصهيونية. وفي هذا السياق، تشكل مذبحة الفرهود التي اقترفت على مدى يومين في بغداد في العام ١٩٤١ مثالًا حيًا على هذا الأمر. فبعد ارتكاب هذه المذبحة، توصلت القيادة اليهودية في فلسطين إلى نتيجة – لم يكن لها أساس من الصحة – بأن الآثار التي تمخضت عنها سوف تيسر المساعي التي تبذلها في سبيل استقطاب اليهود وتجنيدهم في النشاط الصهيوني. ولكن اليهود العراقيين لم يتعاونوا مع العملاء الصهيونيين، ولم ير هذا التعاون النور إلا خلال العقد الخامس من القرن الماضي وبعد أن تم إحضارهم إلى إسرائيل (Shenhav 1999a). ومع ذلك، يتعامل التأريخ الصهيوني مع واقعة الفرهود كما لو كانت حدثًا فاصلًا وحاسمًا في تاريخ اليهود العراقيين، بحيث يصورها على أنها وقعت ضمن إطار المحرقة الأوروبية. وترد هذه الحادثة باعتبارها دليلًا على أن حياة اليهود في العراق لم تعد تطاق، وأنهم كانوا يتعرضون للقمع والاضطهاد على يد المسلمين وأن النتيجة المحتومة كانت هجرتهم إلى إسرائيل. وهذه هي الرواية الموثقة التي تحظى بالتصديق في الأدبيات الأكاديمية المعتمدة وفي النصوص التي أنتجها المسؤولون عن تشكيل الذاكرة الإسرائيلية.[٢] وبناءً على ذلك، يقول شموئيل موريه، وهو أستاذ في الجامعة العبرية في القدس حائز على جائزة إسرائيل وناشط بارز في مركز تراث يهود بابل، في مقدمة كتابه «كراهية اليهود والمجازر في العراق» (*Jew Hatred and Pogroms in Iraq*) الذي ألفه بالاشتراك مع يهودا تسفي: «يفترض البعض أن الفرهود كانت العامل المحوري في الانبعاث القومي لليهود في العراق، مثلما كانت المحرقة هي سبب إقامة دولة إسرائيل. وقد هاجر يهود العراق دفعة واحدة إسرائيل احتجاجًا على ارتكاب المجازر بحقهم، وبسبب العار الذي ألحقته حادثة الفرهود بهم» (ص. ٩).

ولا يأتي الاحتجاج بقياس واقعة الفرهود مع المحرقة من قبيل المصادفة، بل هو يعكس رغبة دفينة لدى اليهود العرب في انضوائهم تحت راية الديانة المدنية الإسرائيلية، التي تضطلع المحرقة بدور محوري فيها (أنظر، أيضًا، (Levy and Barkay 1998، الذي يعارض هذا التوجه). ففي الذاكرة الصهيونية، تصادق مذبحة الفرهود على رواية «من المحرقة إلى البعث». وقد باتت هذه الحادثة نقطة البداية التاريخية التي استولت على التاريخ الغني الذي امتد عبر عصور لليهود العراقيين في العراق وأخضعته لرواية «نفي المنفى» ولقائمة «المصائب التي حلت بالشعب اليهودي منذ خراب الهيكل الثاني» (Raz-Krakotzkin 1993).

إن هيمنة الرواية الصهيونية – الأوروبية، التي جرى تصورها في المجتمع الإسرائيلي مسبقًا، هي ما يفسر إنكار ذاكرة يهود العراق. ومع ذلك، وبالقدر ذاته من الأهمية، ينبع هذا الوضع الناجم عن الرواية المهيمنة من مطالبة اليهود العرب - وهو ما يشهد على أيديولوجيا البوتقة التي جرى تذويتها فيهم - بدمجهم في المجتمع في إسرائيل وبالمشاركة في الرموز الجمعية التي تؤلف بمجموعها ذاكرة «إسرائيلية» مشتركة للجماعات الإثنية المتباينة كافة. ويتواطأ اليهود المشرقيون في «إعادة كتابة» ماضيهم على نحو يتوافق مع الرواية الأوروبية، وهو أمر يثبت ولاءهم للحلم الصهيوني الذي يراود يهود أوروبا (Ben-Amos 1994).

ويعرج بيير نورا (Nora 1992) على التناقض القائم بين الانشغال بالذاكرة الجمعية والقدرة على التذكر، حيث يقول: «نحن نسهب بالحديث عن الذاكرة لأنه لم يعد يبقى سوى قدر ضئيل منها» (مقتبس في Olick and Robbins 1998: 121). إن الهوس بالتلخيص، وتطوير تقنياته، وما يقترن به من تنظيم الأرشيف وتصنيفه، ومن ثم استرجاعه ونقده، يترك أثره في تضخيم الوسائل المفيدة التي تنطوي عليها الذاكرة، وإنتاج ذاكرة روتينية ومجمدة. ولا ينتهي الصراع الثقافي، الذي يفترض بمواقع الذاكرة وتخليد الذكريات أن تجد حلًا له، مع إنشاء هذه المواقع. بل على العكس من ذلك، يعد التحدي الذي يقف في طريق هذه المواقع متأصلًا في فعل تخليد الذكريات نفسه (Savage 1994). ونتيجة لذلك، يمثل تخليد الذكريات فعلًا من أفعال الطمس الذي يعبر عن موت الذاكرة. وفي سياق هذا التحليل،

لا يتحول كل موضوع جغرافي إلى حدود للدولة، ولا يتحول كل محارب إلى بطل قومي. بل توجد ذوات وأشياء أخرى يحتمل أن تكون قائمة أيضًا، وتبتلع سواء بشكل مؤقت أو لا رجعة عنه في الاستعراض التاريخي للذاكرة، فالذاكرة الرسمية تضع حدًا للزمن وتوقفه، وهي موجودة لأنه لم يعد هناك أي وجود للذاكرة الآنية. ونحن نستخدم مصطلح «مجتمع الذاكرة» لنتصدى للذاكرة المأسسة المخزنة في حقول الذاكرة والواقعة فيها (أنظر، أيضًا، Bellah et al. 1985).[٣]

ويفترض مصطلح «المجتمع» سلفًا وجود ذاكرة تتجسد في الجماعات الحية، وهو بذلك يتطور بوتيرة لا تفتر، ويجري العمل على إنتاجه والتصدي له، كما يخضع لجدل متواصل حول التذكر والنسيان. وتستمد الذاكرة في المجتمع غذاءها من مجموعة متنوعة من المصادر، بعضها يعتبر غامضًا، أو مرتبطًا ببعضه بعضًا أو شاملًا أو عابرًا أو خاصًا أو رمزيًا. أما الذاكرة في مجتمعات الذاكرة فتستجيب لجميع أشكال الانتقال، أو لجميع السياقات التي تظهر فيها، أو للرقابة أو للدلالات والمضامين. وهذه مساحة مناسبة لإثارة الجدل حول الذاكرة والتصدي للمحاور التي تؤلفها والمصادر التي تتأتى منها والطعن فيها. ويكمن الفرق القائم بين المجتمعات والذاكرة الرسمية في إمكانية تحديث الذاكرة في المجتمعات بحيث تجد موطئ قدم لها في التاريخ. ويفرض وجود مجتمعات الذاكرة علينا أن نعيد التفكير في الرابط بين موضوع التأريخ، الذي يتطلع إلى تجميع الماضي، والذاكرة الجمعية التي يجري تفتيتها وشرذمتها.

ونحن نتعامل، في هذا الفصل، مع المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية باعتبارها مجتمعًا للذاكرة لكي نحدد التقنيات التي تتخذ الذاكرة الجمعية شكلها من خلالها، كما نتطرق إلى هيكليتها التنظيمية وتراتبياتها الهرمية وتوزيع المسؤوليات فيها. وبعبارة أخرى، نحن نسعى إلى خلخلة محرك الذاكرة نفسها بواسطة المجتمعات الحية. وتعرف المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، التي أنشئت لغرض ضرب التوازن مع الحجج التي تسوقها الحركة الوطنية الفلسطينية، في هذا السياق، باعتبارها «مجتمع الذاكرة»، في إطار مسعانا لدراسة مدى التحدي الذي فرضه هذا المجتمع في وجه الذاكرة الصهيونية. وفي هذا المقام، نرى أن

هذا هو المكان الذي نستطيع فيه، دون جميع الأمكنة الأخرى وحيث يتوفر الدافع للاندماج ضمن الكيان الجمعي وليس الإقصاء الذاتي، أن نضع أيدينا على التناقضات المثيرة التي تنشأ من المكان «الآخر» الذي يعزى إليه المشرقيون في تاريخ الفكرة الصهيونية وفي المجتمع الإسرائيلي (أنظر، أيضًا، Levi 1995; Dahan-Kalev 1999a, 1999b; Hever, Shenhav, and Muzaphi-Haler 2002). ومع ذلك، دعونا نستهل هذا الحديث باستعراض بيان تاريخي مقتضب حول المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية.

«نحن الجواب اليهودي على منظمة التحرير الفلسطينية»

زاولت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية عملها على مدى خمسة وعشرين عامًا تقريبًا، وذلك منذ العام ١٩٧٥ وحتى العام ١٩٩٩. ففي سنة ١٩٧٥، استدعي مردخاي بن بورات، الذي كان يشغل منصب رئيس الكنيست في حينه، ممثلين عن مختلف جمعيات اليهود الذين ينحدرون من الدول العربية في أصولهم إلى اجتماع في تل أبيب، حيث تقرر تأسيس هذه المنظمة.

وقد حظيت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، طيلة فترة وجودها، بدعم وزارة الخارجية والوكالة اليهودية. وحسب التفسير الذي ساقه إفرايم عفرون، وهو أحد المسؤولين البارزين في الوزارة، يوم ٢٣ آذار ١٩٧٨: «لم تضطلع وزارة الخارجية بدور مهم في إنشاء المنظمة فحسب، بل في تشجيعها ومدها بالمساعدة لمواصلة نشاطاتها وتكثيفها أيضًا». وعقدت المنظمة، إبان سني عملها، المؤتمرات الدولية في باريس (١٩٧٥) ولندن (١٩٨٢) وواشنطن (١٩٨٧)، إلى جانب أربعة مؤتمرات نظمتها في إسرائيل نفسها. كما أنشأت المنظمة فروعًا لها في أماكن مختلفة في جميع أنحاء العالم، بما فيها نيويورك ولندن وروما وزيوريخ. وقد توقفت المنظمة عن العمل في شهر تموز ١٩٩٩ بعد أن جمدت وزارة الخارجية والوكالة اليهودية الدعم الذي كانتا تقدمانه لها.

كانت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية على درجة لا يستهان بها من الوعي بأهمية التوثيق، حيث وثقت مجريات جميع المؤتمرات التي عقدتها ونسختها وأعدت الملخصات عن الاجتماعات التي كان المجلس التنفيذي يعقدها وأخرجتها على شكل مطبوعة. كما أصدرت المنظمة المئات من الوثائق، بما فيها الرسائل والكتيبات والكتب والمقالات. وكانت هذه المجموعة الغنية من المواد تخزن في مكتب في تل أبيب، واستهلت إجراءات نقلها إلى مكاتب الأرشيف الصهيوني المركزي في العام ١٩٩٨. وقد توجهنا، في هذا الوقت، إلى المجلس التنفيذي للمنظمة وطلبنا إليها الاطلاع على المواد المتوفرة بحوزتها. ووضعت المنظمة نسخة كاملة عن أرشيفها تحت تصرفي في شهر آذار ١٩٩٨[٤].

وكان لبن بورات، الذي أصبح واحدًا من الشخصيات البارزة التي وقفت وراء المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، سجل مثير في قطاع الخدمة العامة في إسرائيل. فقد سبق له أن عمل في منظمة «هموساد لعلياه ب» («منظمة الهجرة الثانية») وكان المهندس الرئيسي في العملية التي ساعدت اليهود على مغادرة العراق والهجرة إلى إسرائيل، كما تولى رئاسة مجلس مدينة أور يهودا، وأسس مركز تراث اليهود العراقيين وترأسه. وشغل بن بورات منصب عضو في الكنيست على مدى سنوات، ثم عين وزيرًا بلا حقيبة في حكومة مناحيم بيغين، وأرسل في بعثة للموساد إلى إيران.[٥] وكان بعض الأشخاص الناشطين في المنظمة من أعضاء الكنيست، ومن هؤلاء ماتيلدا غيز، بن تسيون حَلفون ومناحيم يديد. وقد انضم نشطاء آخرون إلى المنظمة في وقت لاحق، بمن فيهم شمعون أفيزيمر من رابطة المهاجرين اليمنيين، وأورا شفايتزر ومالكا هيليل شولفيتز ويعقوب ميرون، الذي كان أحد المسؤولين في وزارة الخارجية.[٦] وفضلًا عن هؤلاء، ضمت المنظمة في عضويتها، في مراحل معينة، باحثين وأكاديميين مثل موريس روماني (الذي كان يشغل منصب المدير التنفيذي للمنظمة في الوقت نفسه)، يهودا نيني، شمعون شطريت، شالوم زكي، شموئيل موريه، نيسيم قزاز ورفائيل يسرائيل.

ولم تبد الحكومة الإسرائيلية قدرا كبيرا من الحماسة تجاه تأسيس المنظمة، على الرغم من الدعم الذي كانت تسندها به. فعندما توجه بن بورات إلى يغئال ألون، وزير الخارجية في

العام ١٩٧٤، وأطلعه على فكرة إنشاء المنظمة، عبر ألون وبصراحة عن قلقه من أن تكون هذه المنظمة «منظمة إثنية»، إذ قال له: «نحن نعرفك ونثق بك، ولكن ما الذي سيحدث لو وقعت هذه المنظمة في يد شخص يستغلها للتعبئة الإثنية؟»[٧] وكان مرد القلق الرئيسي التي انتاب يغئال ألون أن المنظمة أنشئت في اجتماع ضم ممثلين عن جمعيات المهاجرين الذين ينحدرون في أصولهم من الدول العربية.

ولم يتقاسم موشيه ديان، وزير الخارجية في حكومة مناحيم بيغين والصديق الشخصي لبن بورات، المخاوف التي ثارت لدى ألون حيال قيام منظمة إثنية. ومع ذلك، طلب ديان توخي الاعتدال في نبرة النشاطات التي تنفذها المنظمة، حيث قال: «سوف أنحيك جانبًا حتى يحين الوقت الذي أحتاج فيه إليك».[٨] وقد استخدم ديان، في خطاب ألقاه أمام هيئة الأمم المتحدة في شهر تشرين الأول ١٩٧٧، مسودة نص أعده بن بورات بغية إدراج «حقوق اليهود الذين ينحدرون من الدول العربية» في المفاوضات مع هذه الدول. كما جرى تشكيل لجنة للتنسيق بين المنظمة ووزارة الخارجية خلال الفترة التي تولى فيها ديان وزارة الخارجية.

ساد اعتقاد عام بأن المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وبصرف النظر عن الأخطاء الهامشية التي اعترت مسيرتها، قد تأسست باعتبارها أداة لمساعدة دولة إسرائيل ووزارة خارجيتها على الساحة القومية.[٩] وقد صرح بن بورات، عقب إنشاء المنظمة، بأن إسرائيل لم تجن الفائدة المثلى من تاريخ اليهود القادمين من الدول العربية. وصاغت المنظمة ثلاثة بيانات سياسية رئيسية في منتصف العقد السابع من القرن الماضي في مواجهة الادعاءات الرئيسية الثلاثة التي وضعتها الحركة الوطنية الفلسطينية: (١) أن اليهود كان لهم وجود تاريخي راسخ في الشرق الأوسط (الأطروحة الأولانية)، (٢) وأنه جرى تبادل للسكان بين اللاجئين العرب واللاجئين اليهود في الشرق الأوسط بحكم الأمر الواقع (أطروحة تبادل السكان)، (٣) وأنه يمكن التعويض عن الأملاك التي فقدها هؤلاء العرب واليهود بشكل متبادل (أطروحة تبادل الأملاك).

وقد حظيت هذه الأطروحات الثلاث بصفة شرعية إضافية بعد إبرام معاهدة السلام

مع مصر وبدء الحوار الذي تناول مسألة اللاجئين الفلسطينيين. ووفقًا لما ورد على لسان المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، فقد مكنت هذه الأطروحات بمجملها إسرائيل من طرح مسألة الحقوق المشروعة لليهود في أرض إسرائيل، مقابل المطالبة الفلسطينية بحق العودة والتعويض عن الممتلكات الفلسطينية التي صادرها الحارس العام لأملاك الغائبين في إسرائيل. كما أقام أعضاء المجلس التنفيذي للمنظمة علاقة مباشرة بين إنشاء المنظمة والنشاطات التي تمارسها منظمة التحرير الفلسطينية. وفي هذا السياق، أعلن جاك بارنز بعد تأسيس المنظمة بسنوات: «نحن الجواب اليهودي على منظمة التحرير الفلسطينية... على حق العودة... هذا هو سبب وجودنا».[10]

وكان بن بورات يحتج المرة تلو الأخرى بأن العوامل الرئيسية التي دفعته إلى تأسيس المنظمة كانت تكمن في ضرورة دمج تاريخ اليهود المنحدرين من الدول العربية ضمن الذاكرة الجمعية القومية: «لست أقارن ما مررنا به – نحن يهود البلدان العربية – مع ما مر به أخوتنا في أوروبا. لقد كنا أوفر حظًا منهم. ومع ذلك، فإننا جميعًا نشعر بالألم، وكان ينبغي الاستفادة من قضيتنا».[11] وفي مرحلة لاحقة، وبعد أن بات من الواضح أن المنظمة لم تعد منظمة تستقطب الاهتمام لأسباب تتعلق بالسياسة الخارجية الإسرائيلية، عبر بارنز عن تذمره، قائلًا: «لم نكن نستطيع العثور على أي شخص يوظف القضية [قضيتنا] مثلما وظفوا المحرقة». واستطرد بارنز: «عندما يأتي شخص ما إلى دولة إسرائيل، يجري اصطحابه لمشاهدة «مؤسسة ياد فاشيم» («مؤسسة تخليد ذكرى الهولوكوست»)... ومما يؤسف له أن قضية المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية لا تثار مطلقًا، بل ويتم إقصاؤها على جناح السرعة في حال إثارتها».[12] وبعبارة أخرى، مثلما كان الهولوكوست (الذي دأبت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية على ذكره في نقاشاتها) يشكل «قضية»، فقد كان لليهود الذين ينحدرون من الدول العربية «قضية» كذلك.

ركزت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في عملها على تخيل ماضٍ يرمي إلى بلورة القومية اليهودية وإرساء قواعدها في الشرق الأوسط. وكانت الإشارات الصريحة إلى القضايا المتصلة بالذاكرة حاضرة في جميع النقاشات التي أجرتها المنظمة، وذلك بفضل

مشاركة المؤرخين المهنيين في عضوية المنظمة، ضمن جملة أسباب أخرى.

وقد عملت هذه النسخ الجديدة للماضي، والتي وضعت في المؤتمرات التي عقدتها المنظمة، على تقويض الرواية الصهيونية التقليدية وهددت بطمس التمايزات القائمة بين الحيز الإثني الداخلي وحيز العمل القومي الخارجي وحجبها. وفي هذا الخصوص، لم تكن المخاوف التي ثارت في نفس يغئال ألون حيال القضية الإثنية بلا أساس. فقد نشب نزاع قصير الأمد بين إلياهو إليَشار ومردخاي بن بورات حول الحاجة الفعلية لمثل هذه المنظمة بعد إنشائها مباشرة. كما أبرق دافيد سيتون، رئيس لجنة الطوائف السفارادية والشرقية في القدس، إلى بن بورات في شهر تموز ١٩٧٥، يعبر عن الدهشة التي انتابته من الإحجام عن دعوة ممثل عن هذه الطائفة لحضور المؤتمر التأسيسي للمنظمة. وأشار سيتون في برقيته إلى الأعمال التي أنجزها إليشار، رئيس الطائفة، في القضايا المتصلة باليهود القادمين من الدول العربية، وإلى المطالبة التي رفعتها مجلة «هيد هاميزراح» («صدى الشرق») ومجلة «بمعراخاه» («في المعركة») بمشاركة اليهود المشرقيين في المفاوضات السياسية، بما تشمله من قضية التعويض عن الممتلكات. بل أرسل سيتون أيضًا، مع برقيته، الكتاب الذي نشره إليَشار في العام ١٩٩٧ «لِحْيوت عِم فلستينيم» («أن تعيش مع فلسطينيين») لكي يوضح النقاط التي أثارها فيها.[١٣] وطالب سيتون بضم منظمته، في جهد مشترك، إلى المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية. وكان بن بورات يتوخى الحيطة والحذر من الإشارة الإثنية التي انطوت عليها هذه المراسلة، وأخبر سيتون بأن أعضاء المجلس العمومي يعارضون، بشدة، الانضواء تحت مظلة لجنة الطائفة السفارادية.

وردًا على ذلك، كتب إليَشار في جريدة «هآرتس» اليومية يقول: «إن المنظمة التي تأسست اليوم لمعالجة هذه القضية هي هيئة حكومية. وتتكفل وزارة الخارجية بدفع مصاريفها، وسوف تتعامل مع القضية بما يتوافق مع نفس المؤسسة التي رفضت الاستجابة للمطالبة بشمل اليهود المنحدرين من الدول العربية في تعميم المعلومات».[١٤] وواصل إليشار قوله: «لقد وضعت المؤسسة قضية التعويض الذي ينبغي لنا أن نطالب الدول العربية به على رأس جدول أعمال المنظمة بخصوص هذا الموضوع - كما لو أن جميع شكاوانا الأخرى

قد جرت تسويتها ولم تبق قضية أخرى سوى القضية المالية». وعبر بن بورات، في رسالة بعث بها إلى محرر جريدة «هآرتس»، عن الدهشة البالغة التي انتابته من هجوم إليشار، وقال إن أطروحة التعويض لم تكن إلا إضافة قليلة الأهمية بالنسبة إلى أولويات المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية. ويبين بن بورات أن أهداف المنظمة، حسب قائمة الأولويات التي حددتها، كانت تتمثل في: (١) تبيان أن تبادلًا للسكان كان قد حصل بالفعل، (٢) تبيان حقنا في هذه الأرض من وجهة نظر اليهود الذين ينحدرون من الدول العربية أيضًا، بناءً على وجودهم على مدى آلاف السنوات في الشرق الأوسط، (٣) «تعميم الظروف المعيشية القاسية التي يعيشها 'اللاجئون اليهود'، الذين جرى استيعابهم على الرغم من الصعوبات التي تواجهها البلاد». وقد شعر بن بورات بالإهانة مما جاء على لسان إليشار الذي اعتبر أن أعضاء المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية «ممثلين عن مؤسسة تثير السخرية». وفي المقابل، كان أعضاء المجلس التنفيذي للمنظمة، بمن فيهم بن بورات، يرون فيها «هيئة سياسية مستقلة تمثل قضايا اليهود القادمين من الدول العربية، سواء في إسرائيل أو في جميع أنحاء العالم، في جميع المفاوضات وجميع اتفاقيات السلام».[١٥]

وتعكس هذه المراسلات التي دارت بين إليشار وبن بورات التناقض الجوهري الذي كان يكمن في قاعدة المنطق الصهيوني، والتي اعتمدت الإثنية باعتبارها أساسًا للهوية اليهودية القومية، ورفضت هذه الإثنية بسبب طبيعتها التي تثير النزاع والشقاق. فقد كانت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية تعمل ضمن هذا السياق الأيديولوجي المعقد، وقد أضفى النزاع الذي نشب بين سيتون وأليشار مصداقية على التحفظات التي أبدتها وزارة الخارجية حيال المنظمة والخطاب الإثني الذي نشأ معها.

وقد وضعت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، في سياق العملية التي أطلقتها لتخيل ماضي اليهود الذين ينحدرون من الدول العربية، ثلاث أطروحات سياسية صهيونية، حسبما استعرضنا ذلك أعلاه. وكانت كل أطروحة من هذه الأطروحات تعنى بخدمة المصالح السياسية لدولة إسرائيل، ولكن كل واحدة منها عملت - كما سيتضح لنا أدناه - على تقويض الخطاب الصهيوني وتحطيم فرضياته الأساسية التقليدية. وقد شكل هذا

التحطيم غير المقصود عقبة أمام بقاء المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية مدة أطول. وتستعرض المباحث التالية من هذا الفصل الأصوات المتصلة بهذه الأطروحات.

فرضية الأولانية: الرد على منظمة التحرير الفلسطينية، مع تقسيم المجتمع المتخيل

لقد صيغت الأطروحة التي تؤكد على «أولانية الكينونة اليهودية باعتبارها أمة وباعتبارها ديانة في الشرق الأوسط بصفة عامة وفي أرض إسرائيل بصفة خاصة» من أجل التشديد على «الواقع الذي يقول بحقنا في هذه الأرض»،[١٦] وذلك ردًا على الادعاء بـ«الحقوق المشروعة» التي تنافح الحركة الوطنية الفلسطينية عنها.[١٧] وحسبما ورد على لسان بن بورات: «نريد أن نثبت أننا جزء من الشرق الأوسط. نحن لسنا أجانب. لقد عشنا هنا قبل وصول العرب، وقبل غزواتهم».[١٨] ولهذه الغاية، يبين عوفيد بن عوزِر أن الضرورة تقتضي «تعزيز الوعي بالحقوق التاريخية والمشروعة لليهود في هذه المنطقة، ووجودهم هنا لفترة تربو على ٢,٥٠٠ سنة، قبل العرب وقبل ظهور الإسلام».[١٩] وقد لخص دافيد فتال، وهو أحد أعضاء المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية ومن مواليد العراق، رؤيته بشأن الماضي اليهودي في الشرق الأوسط، بقوله:

> وصل اليهود إلى العراق... في سنة ٦٠٠ قبل الميلاد، واستقروا فيه وشيدوا وأنتجوا [و]واصلوا العيش فيه قرابة ١,٣٠٠ سنة. وفي العام ٦٣٨ من الميلاد، نجح [القائد] خالد بن الوليد في احتلال العراق إبان عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب. وكان ذلك بعد نحو ١,٣٠٠ سنة من وصول اليهود إلى العراق، قبل العرب والإسلام. وهناك قام اليهود بالعمل الإنتاجي، وطوروا المستوطنات وبنوا. وهناك أنتجوا الأشغال اليدوية إلى جانب الأشغال المتصلة بالروح والعلوم والمعرفة، وهناك أنتجوا التلمود البابلي خلال تلك الفترة. وبعد ذلك جاء [جنود] الإسلام كغزاة... ولم يتنح يهود العراق عبر أجيالهم كافة، وفي ظل جميع الحكومات... جانبًا، وإنما قدموا مساعدة جزيلة لها، وساعدوا في تعزيز

وبناء [حسبما ورد في النص الأصلي بحذافيره] كل حكومة عراقية. وكانوا في أجيالهم المتأخرة بمثابة القارب الرئيسي الذي استخدمه الحكام من أجل بناء الوحدات الحكومية، وبناء الإدارة، والنهوض باقتصاد هذا البلد، والتعامل مع الموارد الطبيعية التي كانت تملكها الدولة العراقية التي تأسست بعد جلاء الاحتلال البريطاني عنها وإدارتها. في العراق، كان أول وزير مالية يهوديًا، وكان مدراء مكاتب الخزينة يهودًا، ومدراء محطات القطارات والجمارك ومكتب البريد وحقول النفط... كانوا كلهم يهودًا.[٢٠]

تتخيل الرواية التي نستعرضها في هذا المضمار ماضيًا يتألف من عدة محاور، يتمثل أهمها في تآلف اليهود العرب مع هذه «المنطقة»، وهو مفهوم يفتت الحدة الإثنية ـ القومية اليهودية من خلال عرض أشكال مختلفة من ماضي اليهود العرب واليهود الأوروبيين. وعلى الرغم من أن مصدر الحقوق الثقافية والسياسية لليهود «في المنطقة» يكمن في العالم (الهيليني وبعده المسيحي) الذي سبق الإسلام، إلا أن هذه الحقوق لم تتأثر حتى مع سطوع نجم الإمبراطورية العربية أو بعدها. وقد بقيت الثقافة اليهودية، في هذه الرواية، هي الثقافة المهيمنة «في المنطقة» حتى في ظل الغزو العربي. وعلى خلاف الرواية الصهيونية الكلاسيكية، لا يوصف اليهود الذين عاشوا في حقبة المنفى كمجتمع خامل يفتقر إلى الوجود المحسوس، وإنما باعتبارهم أسلاف من أبدعوا الثقافة في الشرق الأوسط. وتصور العلاقات التي جمعت اليهود بالعالم الإسلامي في رابط روائي يربطها بعصر ذهبي كان قائمًا (أو يظهر أنه كان كذلك) إلى أن جرى طردهم من إسبانيا. ومع ذلك، وبالمقارنة مع العصر الذهبي الذي نعم به اليهود في إسبانيا، بقيت الثقافة اليهودية في الشرق الأوسط قوية بعد العام ١٤٩٢، كما بقيت موجودة بالفعل وعلى هذا الوجه من القوة حتى دخلت الحقبة الحديثة. ومن الجدير أن ننوه، في هذا المقام، إلى أن هذه الرواية لا تقدم تعريفًا دقيقًا لـ«المنطقة» أو «الإقليم» التي ضمنت فيه الحقوق المشروعة لليهود. فعوضًا عن ذلك، يرد تلميح إلى «المستوطنة اليهودية القديمة» التي لم ينقطع وجودها في أرض إسرائيل، ولا سيما في المراكز اليهودية الكائنة في القدس

وطبريا وصفد. ومع ذلك، لا يرد ذكر صريح للطائفة السفارادية، ولا يرد كذلك تمييز بين الجاليات اليهودية المختلفة، كتلك التي كانت تقطن في بغداد أو الإسكندرية أو مراكش. ومن غير الواضح ما إذا كان اليهود يملكون الحق في أرض إسرائيل بحكم إقامتهم في العراق (أو «بابل» لهذا الغرض) أو سورية (أو «آرام - سوباح» لهذه الغاية)، أو بسبب سكنهم بصورة دائمة في أرض إسرائيل نفسها. وفي هذا الإطار، يبقى المرء مع انطباع بأن «المنطقة»، «الشرق الأوسط»، ما هي إلا كيان غامض ومجرد لا يمكن إضفاء صبغة مادية عليه، لا في الزمان ولا في المكان.

وقد أوردت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية أولانية الكينونة اليهودية في الشرق الأوسط باعتبارها «حقًا» أسهم به اليهود المنحدرون من البلدان العربية في الكيان الجمعي القومي، وأكد في الوقت نفسه على مكانهم غير القابل للتصرف ضمن هذا الكيان الجمعي. وهنا يخرج بن بورات بقياس صريح بين هذا «الحق» الذي نقله اليهود العرب و«الحقوق» التي «أسهم» بها اليهود الأوروبيون:

> إن ما نسبته ٤١ بالمئة من سكان إسرائيل هم من اليهود الذين وصلوا من الدول العربية... وبالإضافة إلى هذه النسبة، تبلغ نسبة من ولد في إسرائيل ٢٠ بالمئة... ولا أحد يجادل بأن أي شخص ولد هنا هو جزء من إسرائيل. ويبقى ما نسبته ٤٠ بالمئة... [وتتألف هذه النسبة من] اللاجئين الذين وصلوا من أوروبا. ونحن نسأل أنفسنا ما إذا كانت هذه النسبة - ١٠٠ بالمئة - لا تستحق، فضلًا عن الحقوق التاريخية التي يملكها كل يهودي - فليس هنالك يهودي لا يذكر صهيون والقدس مرة واحدة على الأقل في السنة - ذلك الحق [الحق التاريخي في الأرض]، فنحن نقدم مستوى إضافيًا من الحقوق. لقد جلب اليهود الذين لم يأتوا من الدول العربية حقوقًا معهم إلى إسرائيل، وهذه الحقوق هي - حق واحد يؤسف له أنه كان مغمسًا بالدم، حق المحرقة التي ذبح [فيها] ستة ملايين و[التي] شكلت أحد الجسور التي عبرنا عليها لإقامة دولة إسرائيل. وحق ثانٍ جلبه يهود أوروبا

معهم – التعويضات. فبواسطة هذه التعويضات، تستطيع الدولة أن تتطور هنا. ونحن، اليهود من الأراضي العربية، نقول: نحن أيضًا علينا أن نضع مساهمتنا هنا، كجانب آخر من الحقوق من الدول العربية.[21]

تستند هذه المعادلة التي تؤكد على الحق السياسي الذي اكتسبه اليهود «في المنطقة» إلى محاولة تستهدف الاندماج في الكيان الجمعي القومي، ولكنها تؤلف في الوقت نفسه خطابًا صهيونيًا-انعزاليًا يستجيب للفرضية التي تقول بأن الصهيونية أوروبية، وأنها ليست لها ـ بصفتها هذه ـ أي رابطة بأرض إسرائيل. وقد عبر يعقوب ميرون، الذي كان يسعى إلى التأكيد على أهمية هذه الفرضية، عن هذا الامر على نحو صريح بقوله: «إن الابتكار العظيم الذي خرجت به المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية يكمن في... أنه توجد هنا مجموعة من الناس الذين يعتبرون من سكان الشرق الأوسط. ومن الاتهامات الموجهة إلى دولة إسرائيل أن اليهود جاؤوا من أوروبا واستولوا على دولة عربية. ولذلك، يبدو لي أن الشيء الوحيد الذي يمكن قوله، والذي يعد مفيدًا من الناحية السياسية، هو أن اليهود المنحدرين من الدول العربية هم من سكان الشرق الأوسط [و]هم يملكون حقوقًا سياسية، مثلهم مثل جميع سكان الشرق الأوسط».[22] وبذلك، يؤكد ميرون على الاختلاف القائم بين اليهود العرب واليهود الأوروبيين، ولا يلقي بالًا للقواسم المشتركة التي تجمعهم. وقد شهد هذا التأكيد قدرًا متزايدًا من الانسلاخ عن الرواية القومية، إلى أن بلغ حدًا تحول فيه إلى خطاب يثير الجدل وينضح بإيحاءات إثنية متميزة. وعلاوةً على ذلك، تبذر الأطروحة التي ترى بأولانية الكيان اليهودي في الشرق الأوسط بذورًا سرعان ما ستنمو لتتصدى للتأريخ الأوروبي الصهيوني. فالنسخة التي تحملها المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية للصهيونية تقوم في الأساس على تسلسل زمني- إقليمي «في المنطقة»، وبكونه هذا جرى استقطابه بين المفهوم الذي يرى استمرارية (المجتمع اليهودي في أرض إسرائيل) ومفهوم الانقطاع (نفي المنفى) حسبما يفرضه التاريخ الصهيوني. وينطوي هذا التوجه على تعبير ثلاثي: الإقليم، التاريخ والهوية.

الإقليم

تشدد الصهيونية المنهجية على الارتباط بأرض إسرائيل العتيقة باعتبارها جزءًا من الهوية القومية التي برزت مجددًا. وقد عمد الحوار الذي دار حول مسألة الإقليم في المؤتمر الصهيوني السادس إلى تقسيم الحركة الصهيونية إلى حد بلغ بمؤيدي حل أوغندا إلى النأي بأنفسهم عن المعنى الذي يحمله بالنسبة إلى الهوية القومية. وعشية الحوار الذي تطرق إلى أوغندا، والذي طرحت فيه أوغندا باعتبارها وطنًا بديلًا للشعب اليهودي، أعاد «صهيونيو صهيون»، الذين أصروا على صدارة «الإقليم» - وليس مجرد أي إقليم - التأكيد على الأرض العتيقة من أجل احتضان الفكرة القومية التي ولدت من جديد. ومع ذلك، وبينما كانت أرض إسرائيل تنطوي على مكانة سامية خارج نطاق الشرق الأوسط، من وجهة نظر الصهيونية الأوروبية، اقترحت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية نسخة إقليمية لإقامة حركة داخل الإقليم العربي، الذي تشكل أرض إسرائيل جزءًا منه. فبالنسبة إلى الأوروبيين، إذا ظهر فعل الصهينة نفسه باعتباره تحويلًا لـ«اليهودي القديم» إلى «اليهودي الجديد» في نسخته اليهودية العربية، فإن الحركة الصهيونية لا تشكل فعلًا ثنائيًا لا لبس فيه، لأنها لا تشتمل على تحويل المكانة ولا على إضفاء صفة مادية على الإقليم. وحسب هذا التحليل الأخير، فإن وجود اليهود في صفد أو في بغداد يمنحهم حقوقًا مشروعة متطابقة «في المنطقة». وإذا كانت صفد وبغداد تنطويان على حقوق متطابقة، فإن الانتقال من بغداد إلى صفد ليس مهمًا في حد ذاته ولا يضفي تحولًا أصيلًا على اليهود. فحسبما ورد على لسان بن بورات: «نحن، وما لا يقل عن ٤١ بالمئة،... كنا نسكن في الشرق الأوسط لفترة لا تقل عن ٢,٥٠٠ سنة، ونحن جزء من الشرق الأوسط. ونحن ببساطة انتقلنا من مكان إلى آخر في هذه المنطقة».[٢٣]

ويجدر في هذا السياق الاستشهاد بالكاتب اليهودي العراقي الإسرائيلي، شمعون بلاص، الذي يصف انتقاله من بغداد إلى تل أبيب في العام ١٩٥٠: «لقد أتيت من البيئة العربية، وما أزال في حوار دائم مع البيئة العربية». كما يقول بلاص: «لم أغير بيئتي. فلم أزد على أنني

انتقلت من مكان إلى آخر داخلها. إن مشروع المفهوم القومي برمته، ومشروع الأيديولوجيا الصهيونية، ووجهة النظر اليهودية، والروابط القائمة بين اليهود في الشتات وإسرائيل، كل هذا هو هامشي جدًا بالنسبة إلي ولا يضطلع بدور رئيسي؛ فهو لا يشكل جزءًا من عالمي الثقافي» (مقتبس في Alcalay 1994: 189).

تفند الروايات التي يحكيها بن بورات وبلاص الرواية الصهيونية الرسمية التي ترد حول «علياة الإنقاذ» («علياه» تعني الهجرة اليهودية إلى إسرائيل، بينما تعني الكلمة بذاتها «الصعود إلى فوق»، في معناها الحرفي)، والتي تسمى «عملية عزرا ونحميا». إن الانتقال إلى إسرائيل لا معنى له تقريبًا، لأن الحق فيه لا ينبع بالضبط من الإقامة في بابل. لقد خلقت الخارطة الذهنية التي رسمتها الصهيونية، شأنها شأن كل خارطة قومية، حيزًا جديدًا غير خطي لأماكن كبيرة وأماكن صغيرة، بالإضافة إلى حيز خافٍ عن عين المرء وحدود رمزية. والقدس، على الخارطة الذهنية للصهيونية، هي مكان أكبر وأقرب إلى بغداد، وليس العكس. وفي الواقع، لا يلقي بلاص وبن بورات بالًا للخارطة الصهيونية. وفضلًا عن ذلك، يعمل العنوان المتناقض الذي تحمله مقابلة أجراها عميئيل ألقلعي مع بلاص، «في الوطن في المنفى»، على زعزعة النظام الثنائي المعروف للأشياء، بحيث يقيم تمييزًا واضحًا بين «الوطن» و«المنفى»، وبين «المكان الصغير» و«المكان الكبير»، وبين «هنا» و«هناك»، وبين «الحيز اليهودي» و«الحيز العربي». وبناءً على ذلك، يقطع بلاص الحدود المعروفة في وعيه، ويتيح القدرة بذلك على اجتياز حدود الوعي الاجتماعي الإسرائيلي أيضًا.

وعلى الرغم من أن الأطروحة التي ترى أولانية الشعب اليهودي لا تنتقص من مكانة أرض إسرائيل، فهي تضعها ضمن امتداد إقليمي بديل يتموضع خارج نطاق ثنائية أوروبا / صهيون. وهي تعرّف الكيانات السياسية التي تشترك فيها باعتبارها متشاكلة ومتماثلة. وبناءً على ذلك، تنافس هذه الأطروحة كوزمولوجيا الحيز الإقليمي في نسختها الأوروبية الصهيونية، وتكشف عما تنطوي عليه من تجسيد للمجردات. كما تعمل فرضية «أولانية الكيان اليهودي» على خلخلة المواضيع الاجتماعية وتجريد ذاكرتها من المعنى الطبيعي الفوري والظاهري الذي يلازم تمثيلها في الوعي الصهيوني. وفي هذا المقام، يملك بن بورات

وبلاص سيرتين ذاتيتين تختلفان كليًا عن بعضهما. فبن بورات هو سياسي وعلم من أعلام المؤسسات وصهيوني حتى النخاع. أما بلاص فهو كاتب ومفكر ومناهض للصهيونية في صميم قلبه. ومع ذلك، وجد الرجلان نفسيهما يطرحان فرضيات متشابهة على الرغم من الاختلافات الأيديولوجية التي تميزهما عن بعضهما. ولذلك، فللمرء أن يرى كذلك القدرة التخريبية التي تنطوي عليها المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، والتي نشأت من رحم الظروف الحياتية والماضي المشترك، ولم تتولد من موقف أيديولوجي بديهي.

يعتبر ترسيم حدود الإقليم في خريطة دائمة وواضحة شرطًا لا غنى عنه لتشكيل السيادة المكانية للدولة (Anderson 1999). كما ينطوي ترسيم حدود الإقليم، على نحو يدل على تحويله إلى «وطن»، على الانفصال عن أشكال الحيز الأخرى (Lustick 1993). وتعد الفرضية التي تسوقها المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية رجعية فيما يتصل بإمكانية الانفصال وتضفي الغموض على السيادة المكانية. ويعمل وجود «المنطقة»، حسب التعبير الذي تسوقه الفرضية التي تقول بأولانية الكيان اليهودي، على طمس الحدود وعلى أهمية الإقليم كذلك. ومن الجدير بنا أن نشدد على أن فرادة الصهيونية المنهجية تكمن في حقيقة تميزها عن الشتات وتمثيلها إياه في الوقت نفسه. فمقدرة الصهيونية على تمثيل الشتات تعتمد على هذا التميز، الذي يرتبط في جزء منه بالإقليم. ولذلك، يتسبب طمس الإقليم بتقويض الاحتكار الصهيوني لتمثيلات الانتماء الجمعي، كما يعمل هذا الطمس على تشويش الارتباط (الذي يبدو أنه) واضح بين الإقليم والشتات. فهل يعني الوجود في المنطقة (التي تتسم بمكانة غير واضحة مقابل أرض إسرائيل) الوجود في الشتات؟ إن هذه الفرضية، في نسختها المصغرة، تعمل في حدها الأدنى على إضعاف مصطلح «علياه»، «الصعود إلى فوق».

تفت أطروحة أولانية الكيان اليهودي في عضد الصهيونية المنهجية، التي تقوم في أساسها على «نفي المنفى» وعلى فكرة «عودة الشعب اليهودي إلى التاريخ» مع إحياء القومية في أواخر القرن التاسع عشر. ويشكل نفي الشتات نموذجًا شارحًا عرف الوعي الذاتي لدى اليهود في إسرائيل وشكل مفهومهم للتاريخ ولذاكرتهم الجمعية (Raz-Krakotzkin 1993: 23). ووفقًا لهذا النموذج، كانت أرض إسرائيل (والشرق الأوسط بعمومه) منطقة خالية تمامًا خلال فترة المنفى ولم يكن لها تاريخ خاص بها. ولذلك، كان نفي المنفى يشير، بصورة فعلية أيضًا، إلى نفي ذاكرة اليهود الذين عاشوا في المنفى، بمن فيهم اليهود المشرقيون، وذاكرة الفلسطينيين (Piterberg 1995, 1996).

وتتعارض الأطروحة التي تقول بأولانية الشعب اليهودي في الشرق الأوسط مع نموذج «نفي المنفى»، لأنها لا تسمح بـ«الاضمحلال» خارج أرض إسرائيل، وهي تطرح في الواقع رواية تقول إن اليهود شهدوا الرخاء والازدهار في حقبة المنفى. وتتصدى هذه الرواية للفرضية الأساسية التي ترى فيها الصهيونية المنهجية أن تاريخ الشعب اليهودي كان «مجمدًا»، وأن الأمة اليهودية عادت وولدت حينئذ من نفي الشتات. وتطرح فرضية الأولانية المذكورة فترة زمنية غير مشروعة في التأريخ اليهودي الأوروبي: جميع الأجيال التي أهملها علماء الآثار والمؤرخون. وعلى وجه الإجمال، تعيد هذه الفرضية تأسيس الشيء نفسه الذي كان التأريخ الصهيوني يرغب في استبعاده وإلغائه من الوجود.

وفضلًا عما تقدم، تجبرنا الأطروحة التي ترى أولانية الشعب اليهودي على أن نتساءل ما إذا كان اليهود العرب، الذين لم يتم نفي الشتات الذي عاشوا فيه، بحاجة إلى العودة إلى التاريخ أم لا. والإجابة التي تراها الأطروحة المذكورة عن هذا السؤال ترى أنهم ليسوا مضطرين إلى ذلك لأن تاريخهم كان بمثابة تاريخ متواصل لم ينقطع؛ فهم لم يمروا عبر تاريخ أوروبا وهم لذلك ليسوا بحاجة إلى العودة إلى التاريخ. كما تعمل هذه الأطروحة على تفكيك التاريخ الموحد والمشترك الذي يجمع اليهود كافة (وهذا مفهوم ينطوي على إنكار الثقافات

الأخرى ووأدها، ولا سيما الثقافة العربية) حسبما يطرحه التأريخ الصهيوني.
وترد رواية تتسم بقدر أكبر من الاستقلالية مقابل المفهوم المرتكز على أوروبا، الذي يعتبر فيه تاريخ اليهود الشرقيين غامضًا أو جرى إخضاعه للذاكرة اليهودية الأوروبية. فالأطروحة التي تفترض أولانية الكينونة اليهودية تُضعف التوازن التأريخي الذي يسم المحاولة الموحدة التي بذلت لتقديم تاريخ موحد. وتتمسك هذه الفرضية بإمكانية الإفلات من ثنائية «الشرق» و«الغرب»، «التقدمي» و«الرجعي»، وهي تصور الشرق الأوسط باعتباره مكانًا توالديًا وابتكاريًا وتقدميًا.
إن قبول هذه الرواية يعني تخيل أمة من خلال مواد انفصالية (بمعنى مواد لا ترعاها الدولة). فهذه الرواية تفتت القطبية الثنائية الظاهرة بين الكينونة اليهودية والكينونية العربية وتطرح الاستمرارية عوضًا عنها. وبعبارة أخرى، تقترح الرواية المذكورة نموذجًا تاريخيًا لا يتنازع مع الكينونة العربية، بل ينافس المشروع الذي أطلقته القومية اليهودية بغية إزالة السمات العربية ونزعها. ويسمح هذا النموذج بسماع أصوات أخرى، مثل صوت الكاتب سامي ميخائيل: «لقد نظرنا إلى أنفسنا بوصفنا عربًا بخلاصة يهودية، بل شعرنا بأننا عرب أكثر من العرب... لم نشعر بأننا ننتمي إلى مكان، وإنما شعرنا بأن المكان ينتمي إلينا».[٢٤] ومع ذلك، تتعارض الأطروحة المتصلة بأولانية الكينونة اليهودية والحركة التي انتشرت في المنطقة، حسب الطرح الذي ساقته المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، مع أطروحة أخرى وضعتها المنظمة نفسها، وهي فرضية تبادل السكان.

فرضية تبادل السكان: الرد على حق العودة بالقَطع بين الصهيونية وحالة اللجوء

خرجت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية بفرضية تبادل السكان لغاية رئيسية تتمثل في معارضة ادعاء حق العودة الذي رفعته الحركة الوطنية الفلسطينية. وقد أوجز هذا النموذج يوسف شيختمان، عضو لجنة العمل في الوكالة اليهودية في الولايات المتحدة،

في العام ١٩٤٨. فقد نشر شيختمان مقترحًا لحل مشكلة اللاجئين على هدي نموذج تبادل السكان بين اليونان وتركيا في العقد الثاني من القرن المنصرم (Schechtman 1946)، كما يناقش عمليات نقل السكان في ضوء الحرب العالمية الثانية (Schechtman 1949).[٢٥] وكان هذا المقترح يستند إلى معاهدة لوزان التي أبرمت في العام ١٩٢٣ واشتمل على مقايضة الفلسطينيين وتبادلهم مع اليهود العرب.[٢٦] لقد جرى تصوير حرب العام ١٩٤٨ كأنها مجرد حادثة في سياق «نزوات تاريخ العالم». وكان من شأن تبني مقترح تبادل السكان إعفاء إسرائيل من أي مسؤولية مرتبطة باللاجئين الفلسطينيين. ففي الوقت الذي سلمت فيه دولة إسرائيل بهذه النظرية ووظفتها على أرض الواقع، لم تستطع مطلقًا أن تقر بهذا الغموض البنيوي الذي يلفها، مثلما بينا في الفصل الرابع من هذا الكتاب. وقد استخدمت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية هذه النظرية وبلا مواربة منذ منتصف العقد السابع من القرن الماضي، مما فرض عليها سوق الادعاءات حول العلاقات القائمة بين اليهود والمسلمين في الدول العربية وحول مكانة اليهود العرب، سواء أكانوا لاجئين طردوا من ديارهم أم صهيونيين متحمسين يكافحون في سبيل الفرار من البلدان العربية.

العلاقات بين اليهود والمسلمين

بداية، ينبغي علينا التفريق بين صورتين متناقضتين للعلاقات التي كانت قائمة بين اليهود والمسلمين في الدولة العربية: العصر الذهبي مقابل المذابح والاضطهاد. ولا تستند أي من الصورتين إلى أساس تاريخي يؤيدها، وإن كان السبب في ذلك ينحصر في استحالة حصر فترة تمتد عبر مئات السنوات في تمثيل نمطي مركز. والأهم من ذلك أن كلتا الحالتين تشكلان استخدامًا انتهازيًا للتاريخ لضرورات الزمن الراهن. ونحن نقترح أن ننأى بأنفسنا عن السعي إلى دراسة هاتين الصورتين اللتين تعكسان الواقع القائم من الناحية العملية وأن نتساءل، عوضًا عن ذلك، عن الأسباب التي تقف وراء استيعاب صور معينة من صور الواقع وإعادة إنتاجها مع مرور الزمن وعن القوى الاجتماعية التي تستفيد منها. ويكمن

جانب من الإجابة عن هذا السؤال في الجدل التأريخي الذي ثار حول هذا الموضوع.

وقد حدد مارك كوهين ما يسميه «تصور البؤس الجديد في التاريخ اليهودي»، وذلك بناءً على الادعاء المعياري الذي يرى أن أحد المصادر الرئيسية التي ترتكز عليها الصهيونية يتمثل في معاداة السامية في أوروبا، ولا سيما قضية درايفوس ومجازر كيشينيف والمجزرة التي تعرض لها اليهود في روسيا وأوكرانيا على يد البيض إبان الثورة الروسية.[٢٧] وقد اكتسى هذا التصور صدى أكبر في أعقاب الهولوكوست.[٢٨] ويفترض كوهين، على نحو يذكرنا بالجدل الذي دار بين «المؤرخين الجدد» و«المؤرخين القدماء» في إسرائيل خلال حقبة التسعينيات من القرن الماضي، بأن الساسة والمفكرين يستحضرون المنهجيات المختلفة في هذه الحالة أيضًا من أجل تدعيم المواقف التي يتبنونها حيال القضايا السياسية المعاصرة. وتكمن النتيجة التي يفضي إليها هذا الوضع في إعادة إنتاج قطبين خرافيين. فالدعاية العربية تعزز أحد هذين القطبين (العصر الذهبي)، الذي يستحضر خرافة طوباوية لكي يكيل الاتهامات للصهيونية بسبب تدمير العلاقات الطيبة التي كانت قائمة بين اليهود والمسلمين منذ العصر الذهبي في إسبانيا. أما القطب الثاني (تصور البؤس الجديد) فتدعو إليه الدعاية الصهيونية بغية التدليل على أن الصهيونية - التي تبعد كل البعد عن إحداث شرخ في العلاقات اليهودية- الإسلامية - أنقذت يهود البلاد العربية من مصير مرير، كان يتربص بهم لو أنهم هم بقوا فيها.

ووفقًا لما يراه كوهين، فقد تركز هذا التوجه على نحو أكبر خلال العقد السادس من القرن الماضي بعد انتشار ظاهرة معاداة السامية في الدول العربية، وبعد المحاولة التي بذلت لتفسير مصادرها بصورة مستقلة عن القومية الصهيونية (Cohen 1994).[٢٩] فعلى سبيل المثال، بيّن الكاتب اليهودي التونسي الفرنسي ألبرت ميمي، في مقالة نشرها في جريدة «هآرتس» في العام ١٩٧٤ تحت عنوان «من هو العربي اليهودي؟»، أن المضي في تسمية اليهود الذين ينحدرون من الدول العربية بعبارة «اليهود العرب» وتصوير ماضيهم في صورة مثالية هو بمثابة غرق في بحر من الخيال.[٣٠] ويقول ميمي: «لقد أردنا أن نكون 'يهودًا عربًا'، ولكن العالم الإسلامي رفض ذلك وصار عدوانيًا». وينبغي أن تتعامل أي محاولة تجري

الآن لرسم صورة مثالية للعلاقات اليهودية- الإسلامية مع سياسة الراهن، مع أنها لن تقدم صورة مخلصة للماضي.[٣١] وقد واصل هذا النوع من التأريخ التطور في الدوريات الصهيونية واليهودية التي كانت تصدر في الولايات المتحدة، حيث اتسم بمحاولة دؤوبة لتصوير الإسلام على أنه يتخذ نهجًا عدوانيًا، ولا سيما خلال الفترة التي سبقت ظهور الصهيونية.[٣٢] وفي العام ١٩٨٥، نشرت مؤلفة اسمها بات يئور (وهو اسم مستعار يعني «بنت النيل»)، وكانت عضوًا في المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، كتابًا وصفت فيه وضع اليهود (والمسيحيين) تحت حكم الإسلام على شاكلة وضع أهل الذمة المضطهدين، أو الطوائف الزبائنية. وشبهت الكاتبة وضع اليهود في البلدان الإسلامية بوضع الأقنان في أوروبا في العصور الوسطى.[٣٣] ومن الأمثلة الأخرى على التوجه الذي يعتمد تصور البؤس الجديد الكتاب الذي ألفه شموئيل موريه وتسفي يهودا «كراهية اليهود والمجازر في العراق» (*Jew Hatred and Pogroms in Iraq*) من منشورات مركز تراث يهود بابل (Moreh and Yehuda 1992) (والذي عرجنا على ذكره آنفًا). ويكتسب هذا النقاش مصداقية في إسرائيل، وعلى نحو بارز ضمن سياق المحاولة التي ترمي إلى تفسير التوجه اليميني الذي يتبناه المشرقيون، بالمقارنة مع الأشكنازيين، وذلك من خلال عزو كراهيتهم للعرب إلى المعاناة الطويلة التي تعرضوا لها في الدول العربية. فعلى سبيل المثال، يسلم عالم الاجتماع يوحنان بيريس بأن التوجه الذي يراه تصور البؤس الجديد يمثل حقيقة تاريخية، ويعزو أنماط التصويت المنتشرة بين المشرقيين إلى تاريخ انطوى على «التمييز أو الإذلال على أيدي جيرانهم على مدى الأجيال» (Peres and Shemer 1984: 329، وانظر أيضًا Peres 1977). وعلى خلاف بيريس، يفترض يوسي يونا انعدام وجود عنصر تقريري في العلاقات اليهودية- الإسلامية التي كانت سائدة في الدول العربية، والذي من شأنه أن يملي على المشرقيين اعتماد موقف سلبي تجاه العرب. بل على النقيض من ذلك، يرى يونا أن المصدر الذي ينبع منه هذا الموقف السلبي موجود في إسرائيل نفسها، وعلى وجه الخصوص في ما قامت به إسرائيل من نزع للصبغة العربية عن المهاجرين من الدول العربية (Yonah 1991: 36–37). وقد اتهم يونا، في معرض الرد عليه، باعتماد استخدام غير انتقائي لخرافة العصر

الذهبي في سياق الصراع السياسي الذي يدور حول الذاكرة المشرقية في إسرائيل (رسالة بعث بها أحد القراء إلى مجلة «تيكون» - (*Tikkun* 6, 4 (1991): 96-97).
كما تقدم نشرة «مَعيان هَشَفواع»، وهي النشرة التي تصدرها شبكة «إل هَمَعيان» التعليمية التابعة لحركة «شاس»، منهجية تقوم على تصور البؤس الجديد وتبدي الاستياء تجاه هذا الوصف الذي يرصد تاريخ اليهود في البلدان العربية، والذي لا يحظى بالقبول ضمن إطار الرواية القومية الصهيونية، التي لا تشتمل على قصص الاضطهاد الذي تعرض اليهود الأوروبيون له:

> نحن نسأل قراءنا: من منكم سمع بالمذابح التي اقترفها إدريس في المغرب، والتي قتل فيها عشرات الآلاف من اليهود، قبل نحو ثلاثمئة عام من الحروب الصليبية؟ من منكم سمع بالدولة اليهودية التي قامت على أطراف الصحراء الكبرى وتعرضت للإبادة على يد المسلمين... في المغرب، في الجزائر، في ليبيا وفي تونس... عن قتل الآلاف من اليهود في فاس... عن مذابح مولاي محمد ومذابح بوكبير... ونوجه هنا سؤالًا ملحًا إلى وزارة المعارف والمسؤولين الذين يتولون المسؤولية عن المناهج. نحن ملزمون، بالتأكيد، بتعلم تاريخ شعبنا، من الحروب الصليبية حتى المذابح التي ارتكبت بين العامين ١٦٤٨ و١٦٤٩ [في أوكرانيا] والمحرقة الرهيبة. ولكن لماذا تتركز جميع التقارير في قارة واحدة؟![٣٤]

ولذلك، تختزل منهجية تصور البؤس الجديد العلاقات التي استمرت على مدى قرون في قصة جوهرانية ضيقة ذات بعد واحد، وتنتظم ضمن صيغة قومية غائية وتعطى غطاءً من المعرفة التاريخية. ويعد الموقف الذي تبنته المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية نموذجًا لمنهجية التأفف التي ترفض قدرة اليهود العرب على تمثيل أنفسهم إلا من خلال وجهة النظر المرتكزة على أوروبا. ففي إحدى النشرات الصادرة عن المنظمة في العام ١٩٧٥، يرى موريس روماني: «إن الاضطهاد الذي مارسه العرب بحق اليهود ليس... ظاهرة بدأت

بعد العام ١٩٤٨، بل تضرب هذه الظاهرة جذورها في الإسلام وهي لا تزال صفة ثابتة في العلاقات القائمة بين اليهود والمسلمين منذ عهد محمد» (Roumani 1983).

وقد عمدت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية إلى دعوة الخبراء في شؤون الشرق الأوسط للمشاركة في النقاشات التي تجريها لكي تضفي صلاحية علمية على منهجيتها. واقترح هؤلاء الخبراء اعتماد خطاب استشراق يصور الهوية العربية باعتبارها الصورة السلبية للهوية الإسرائيلية اليهودية وإعادة إنتاج نموذج مضاد وبديهي للعلاقات بين العرب والمسلمين.[٣٥] فمثلًا، تطرق تيودور بارفيت، من مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية في جامعة لندن والضيف المتحدث في المؤتمر القومي الثالث الذي عقدته المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، إلى «خرافة التسامح المثالي تجاه اليهود في الدول الإسلامية.» وقد استند بارفيت، من جملة المصادر التي استند إليها، إلى أعمال المستشرق الشهير برنارد لويس (Bernard Lewis)، التي وبخ فيها الغرب على إخفاقه في فهم العقلية الإسلامية. وافترض بارفيت أن المستشرقين اليهود هم من اخترعوا هذه الخرافة في الجامعات الغربية المرموقة، حيث كانوا قد استهلوا دراسة التعايش بين اليهود والمسلمين في مطلع العصور الوسطى، وكانوا يأملون - وبفعل التفاؤل الذي شهده القرن التاسع عشر - في إمكانية تطبيق ظروف مماثلة من التسامح والتعاون في أوروبا أيضًا. ويرى بارفيت أن هذا النموذج كان بمثابة «وهم» وقع فيه تخصص التأريخ الاستشراقي الأوروبي. «إنه محاكاة ساخرة للحقيقة... كان يتعين على اليهود الذين عاشوا في سورية في العصور الوسطى تعليق نجمة داود باللون الأصفر».[٣٦]

وتجدر الإشارة إلى الصور التأريخية المتطابقة التي تشكل جزءًا لا يتجزأ من هذه الفرضية. فلويس وبارفيت، على حدّ سواء، يجادلان بأن النظر إلى العلاقات اليهودية- الإسلامية وكأنها كانت طيبة إنما سببه وهم تأريخي كان المؤرخون الأوروبيون اليهود يضمرونه وقدموه باعتباره حقيقة تاريخية. وبالطبع، يستطيع المرء أن يقلب هذا الادعاء رأسًا على عقب، وأن يؤكد على أن بارفيت ولويس وغيرهما ينظرون إلى العلاقات القائمة بين المسلمين واليهود بوصفها عدائية لأنهم يسقطون نموذج العلاقات اليهودية- المسيحية في

أوروبا على الشرق. وكان فعل الإسقاط هذا مقبولًا باعتباره حقيقة تاريخية ثم تحول إلى حكمة تقليدية بسبب هيمنة التأريخ الصهيوني ونظرة الغرب حيال الخطر الذي تشكله الأصولية الإسلامية. ومما لا شك فيه أن أيًا من الفرضيات التي ترد في لعبة المرايا التأريخية هي ليست الحقيقة بعينها. ونحن لا ننوي في هذا المقام أن نميط اللثام عن الحقائق التاريخية، إلا في حالات استثنائية، هي التي يختلف فيها التوصيف اختلافًا كليًا عن الأحداث التي وقعت بالفعل. وما يهمنا للأغراض التي حددناها يكمن في أنماط الخطاب ونوع الرواية التي أضحت تشكل جزءًا من صندوق الأدوات البلاغية التي توظفها القومية الإسرائيلية، والدلالات التي ينطوي عليها هذا الأمر بالنسبة إلى الخطاب المشرقي في إسرائيل. وفضلًا عن بارفيت، كان من المتحدثين الآخرين في المؤتمر المذكور أيضا ميخائيل أغورسكي، وهو خبير في شؤون الاتحاد السوفييتي. وقد طلب إليه أن يحلل الصحوة القومية الإسلامية التي كانت على أشدها في حينه وآثارها المحتملة على هجرة اليهود إلى إسرائيل.[٣٧] ووفقًا لما يراه أغورسكي، فإن أحد الأسباب وراء هجرة اليهود من الاتحاد السوفييتي كان يكمن في العداوة القائمة بين اليهود والمسلمين هناك. وفي هذا السياق، شدد أغورسكي على العلاقة بين التطورات التي شهدها المسلمون في البلدان التي كانت تشكل الاتحاد السوفيتي والدول الإسلامية. وبذلك، أضاف أغورسكي رابطًا إضافيًا إلى السلسلة المعرفية التي شكلتها لعبة المرايا التأريخية: وهي صورة مستمدة من العالم المسيحي في أوروبا، بحيث يجري إسقاطه على العالم الإسلامي في الدول العربية، ويتم تدويره من هناك إلى العالم الإسلامي في أوروبا الشرقية وآسيا الوسطى.

ويتبنى يعقوب ميرون أكثر المواقف الراديكالية بشأن العلاقات بين المسلمين واليهود، وهو أحد مسؤولي وزارة العدل وأحد أبلغ المتحدثين بلسان المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية منذ نشأتها. ويصرح ميرون بصراحة ووضوح لا مواربة فيهما بأن اليهود طردوا من الدول العربية، وهو في ذلك يقيم وجهة نظره على أساس نموذج عدائي (Meron 1992).[٣٨] ويستشهد ميرون بفرضيتين لتأييد هذا الرأي الذي ينافح عنه، أولاهما أن اليهود كانوا يعيشون أوضاعًا مزرية في الدول العربية. ولإثبات ذلك، يسهب ميرون في

وصف المذابح التي تعرض لها اليهود في العراق (١٩٤١)، وفي ليبيا (١٩٤٥)، وفي مصر (١٩٤٥ و١٩٤٨).[٣٩] وترى الفرضية الثانية، التي تقوم على «دليلين» في أساسها، وجود سياسة منسقة اعتمدتها الدول العربية فيما بينها لطرد اليهود من أراضيها. ويتمثل الدليل الأول في التصريح الذي أدلى به الموفد المصري هيكل باشا أمام الأمم المتحدة في شهر تشرين الثاني ١٩٤٧، حيث قال إن تقسيم فلسطين كان من شأنه أن يشكل تهديدًا لمليون يهودي «يعيشون في البلدان الإسلامية».[٤٠] والدليل الثاني هو قرار اعتمد في اجتماع عقده دبلوماسيون من جميع الدول العربية في بيروت خلال شهر آذار ١٩٤٩، حيث نص على: «إذا اعترضت إسرائيل على عودة اللاجئين العرب إلى ديارهم، فسوف تطرد الحكومات العربية اليهود الذين يعيشون في بلدانها» (Meron 1992: 29). وقد رأى ميرون علاقة مباشرة بين هذين التصريحين ومغادرة اليهود من الدول العربية، ووصفهما بأنهما حصيلة نشاط منسق بين هذه الدول.

ومع ذلك، لا تتوافق الفرضية التي يطرحها ميرون مع التقارير التي كان النشطاء الصهيونيون في الدول العربية يرفعونها حول الصعوبات الجمة التي كانوا يواجهونها في مساعيهم التي رمت إلى جلب اليهود المقيمين هناك إلى إسرائيل. فعلى سبيل المثال، يصف شلومو هيليل الصعوبات التي واجهها هو وزملاؤه في المحاولات التي بذلوها لإخراج اليهود من العراق في سياق مشروع الهجرة غير الشرعية (Hillel 1985). وفي هذا المقام، يصف يوسف مئير (Meir 1973) الضيق الذي شعرت به القيادة العراقية من هجرة اليهود من البلاد إلى إيران والمحاولات التي بذلتها لمنعها. ويسرد هيليل ومئير حكاية المساعي التي قاموا بها من أجل إقناع نوري السعيد وتوفيق السويدي بالسماح لهما بجلب اليهود المقيمين في هذا البلد إلى إسرائيل (Ben-Porat 1996).[٤١] ويرى بعض الكتاب أن النشاط الصهيوني في الدول العربية استهل خلال عشرينيات القرن الماضي. ويشدد هذا النوع من الأدبيات السرية على عناصر الهروب، وتهريب اليهود من الدولة المعنية والسرية، ولكنه لا يلمح حتى إلى احتمال طرد اليهود من هذه الدول.[٤٢] ويوجه ميرون انتقادات للقصة الملحمية الصهيونية، التي ادعى بأنها لم تخضع للتمحيص والتدقيق الجديين إلى أن وصل حزب

«الليكود» إلى سدة الحكم في العام١٩٧٧ [٤٣] ويفترض ميرون أن هذه الملحمة الصهيونية مهدت الطريق لظهور مسميات رومانسية، من قبيل «عملية البساط السحري» و«عملية عزرا ونحميا»، والتي يرى أنها أبرزت الجانب الإيجابي للهجرة الصهيونية إلى إسرائيل وأدت إلى نسيان الحقيقة التي تقول بأن هجرة اليهود كانت بسبب «سياسة الطرد التي انتهجتها الدول العربية» (Meron 1992: 37).

ومن المهم أن نلاحظ أن أطروحة طرد اليهود تعتبر استثنائية حتى في أوساط الباحثين الصهيونيين الذي درسوا اليهود العراقيين، أو الباحثين الذين تصدوا لليهود في العالم الإسلامي بعمومه. وبالطبع، يرفض المفكرون الأكثر راديكالية (مثل شبلاق - Shiblak 1986) هذه الأطروحة برمتها.[٤٤] وبالتالي، يتناقض التوجه الذي يعتمده ميرون مع الأدبيات الصهيونية ويتسبب بإضعاف فرضياتها الأساسية. فإذا كان ينظر إلى وضع اللجوء الذي آل إليه اليهود في الدول العربية على أنه نتيجة لطرد منسق، فإن أهمية العنصرين المحوريين اللذين يؤلفان الرواية الصهيونية - المساعي الصهيونية لإخراج اليهود من الدول العربية ووجود وعي صهيوني بين المهاجرين الجدد - ستتلاشى في جانب لا يستهان به منها. بل إن الرواية الأكثر اعتدالًا، والتي ترى أن اليهود في الدول العربية وقعوا فريسة لأحداث عاصفة وصاروا لاجئين بسبب الظروف التاريخية، تتحدى الرواية الصهيونية الكلاسيكية من خلال استبعاد الدور المنسوب إلى الوعي الصهيوني كسبب للهجرة إلى إسرائيل.

صهاينة أم لاجئون

لم يكن وصف اليهود العرب باللاجئين غير معقول في ضوء الحقيقة التي تقول بأن مصطلح «لاجئ» بات يشكل مفهومًا مركزيًا في الخطاب التاريخي والسوسيولوجي وفي القانون الدولي عقب الحرب العالمية الثانية.[٤٥] وبناءً على ذلك، يشير القرار (٢٤٢) الصادر عن مجلس الأمن الدولي في شهر تشرين الثاني ١٩٦٧ إلى «تسوية عادلة لمشكلة اللاجئين» في الشرق الأوسط. وقد سعت الدول العربية، خلال العقد السابع من القرن الماضي، إلى ذكر

«اللاجئين العرب في الشرق الأوسط» على نحو أريح، غير أن الولايات المتحدة اعترضت على ذلك من خلال سفيرها في هيئة الأمم المتحدة، آرثر غولدبيرغ (Arthur Goldberg). وأشارت ورقة عمل أعدها سايروس فانس (Cyrus Vance) وزير الخارجية الأميركي في العام ١٩٧٧، تحت الضغط الذي مارسته إسرائيل وقبل الانعقاد المحتمل لمؤتمر جنيف، إلى أنه يمكن العثور على حل لـ«مشكلة اللاجئين»، دون أي تحديد لمن هم هؤلاء اللاجئون. وفي نهاية المطاف، أخفقت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في مسعاها لفرض القبول بمصطلح «اللاجئون اليهود»، ولجأت بسبب ذلك إلى إطلاق حملة تستهدف منع استخدام مصطلح «اللاجئون العرب».[٤٦]

ومن المهم أن نستذكر أن فرضية تبادل اللاجئين، التي افترضت مسبقًا وجود علاقات عدائية بين اليهود والمسلمين، لم تكن تتوافق بحذافيرها مع الأطروحة التي ترى أولانية الشعب اليهودي في منطقة الشرق الأوسط. فقد سعى هذا المفهوم الأخير إلى إثبات أن اليهود كانوا يعيشون تحت حماية الإسلام منذ القرن السابع الميلادي، بينما شددت فرضة اللاجئين على عكس ذلك.

لقد أثارت فرضية طرد اللاجئين التي سرت في أروقة المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية مشاعر قوية وردود فعل محتدمة. ففي شهر أيار ١٩٧٥، قال رئيس الكنيست، يسرائيل يشعياهو، في اجتماع مع ممثلي جمعيات المهاجرين: «لم نكن نريد أن نسمي أنفسنا لاجئين. فقد جئنا إلى هذه البلاد قبل إقامة الدولة، أيضًا... وكانت لدينا تطلعات خلاصية... كنا نريد أن نرى تشييد الهيكل... كنا نريد أن نسترجع أيامنا كما في سالف عهدنا».[٤٧] ويشير يشعياهو، في هذا المقام، إلى تناقض جوهري بين ادعاء أولانية الشعب اليهودي وفرضية اللجوء. وفي إحدى النقاشات التي دارت حول الاسم الذي ستحمله المنظمة الجديدة، أعمل بن بورات الذي كان نائب رئيس الكنيست في حينه، فكره في هذه المسألة: «السؤال هنا... [هو] ما إذا كنا سنورد كلمة 'لاجئين'، لاجئين يهود، أم لا... ينطوي هذا الأمر على بعض الحساسية هنا في إسرائيل، بشأن السبب الذي يقف وراء تسمية أنفسنا باللاجئين. وهناك توجه آخر يقول – وهذا ليس توجهًا فقط، بل هو عين الحقيقة – نحن جميعًا وصلنا

إلى هنا كلاجئين [و] بعد ذلك أهلنا أنفسنا وصرنا مواطنين في إسرائيل».[٤٨]

وقد أقر بن بورات بأن وزارة الخارجية لم تكن مسرورة من إشارته إلى اللاجئين اليهود في الشرق الأوسط: «لن أقول أنني لقيت أي حماسة ملحوظة من جانب وزارة الخارجية أو من الحكومة بخصوص هذا المقترح. فقد كان ردهم: هذا سيف ذو حدين».[٤٩] لقد قدم بن بورات المعضلة بكاملها في البحث عن صيغة تكفل التوصل إلى حل وسط: «لا ينبغي لنا أن نقول إن اليهود لم يهاجروا إلى إسرائيل بسبب الاضطهاد وحده... ولكن من الجانب الآخر، علينا ألا نقول إن ذلك كان بدافع الحنين إلى إسرائيل فقط. لقد هاجر اليهود إلى إسرائيل. ولذلك، اضطلع هذان العاملان بدور في هجرتهم إلى إسرائيل. وعلينا أن نثبت هذا الأمر من الناحية التاريخية... إن اليهود حطوا رحالهم في إسرائيل باعتبارهم لاجئين... [و]مروا بآلام الاستيعاب... نريد أن نثبت هذا الواقع في الوثائق، كيف أن اليهود الذي وصلوا إلى إسرائيل، كيف عاشوا في مخيمات العبور، والأكواخ... لكي نثبت أن اللاجئين العرب ليسوا وحدهم من عاش في المخيمات، على حد وصفهم، بل إن اليهود من أبناء جلدتنا هم [أيضًا] عانوا الأمرين».[٥٠] ويلتزم بن بورات، في مواضع أخرى، بهذا المسار من تفكيره: «لقد عاشوا... في خيام، وفي الفيضانات، وفي أكواخ الصفيح، والبراكيات، وامتد ذلك لفترة تتجاوز العشرين عامًا».[٥١] ويستطرد بن بورات قائلًا: «نريد أن نكون مبعوثين لدولة إسرائيل، وللسياسة الإسرائيلية. هذا هو هدفنا، وهذه هي الغاية التي يتعين علينا أن نوجه نشاطنا نحوها... أن نقول لأنفسنا وللعالم أجمع إن حركة سكانية حصلت هنا، أو أنها أفضت إلى تبادل للسكان، ولم يحدث ذلك طوعًا أو بسبب الدعاية. دعونا نقول، ليس بسبب الدعاية الصهيونية... علينا أن نقيم التوازن الصحيح في هذه الفرضية، بين المغادرة بسبب الضيق والمغادرة بسبب الحنين، وأن نعثر على الصيغة الصحيحة، لأنه يجب عليكم أن تضعوا آذان الأغيار في عين الاعتبار... بحيث يجبرنا هذا الأمر على تأكيد الجانب المتصل بالضيق والكدر على وجه التحديد».[٥٢] وحسب التعبير الذي ورد على لسان نسيم قزاز لاحقًا، «لقد عشت في الخيام مثل اللاجئين العرب».[٥٣]

وكانت ماتيلدا غيز، التونسية المولد وعضو الكنيست، المعارض الوحيد لفرضية اللاجئين

التي سوقتها المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، حيث قالت: «أخشى من [اعتماد] توجه معين من شأنه أن يوقعنا في الخطأ: نحن لا نتحدث فيما بيننا ولسنا نتحدث إلى الأغيار دون غيرهم. هناك اثنا عشر مليون يهودي مشتتين في أصقاع المعمورة. وإذا ظهرنا بمظهر اللاجئين، فكيف لنا أن نتقدم أمامهم وأن نتحدث عن الهجرة على أساس الفكرة الصهيونية... هل علي أن أنكر صهيونيتي اليوم بسبب حقوقي في تونس؟ قطعًا لا... لذلك، لا أريد أن أضفي الغموض على هذه القضية».[٥٤]

وقد تراجعت غيز، في مرحلة لاحقة، عن استبعاد المصلحة الصهيونية اليهودية، وباتت تنظر إلى الشتات من خلال عدسة الصهيونيين الأوائل، أي من خلال عدسة كان يمكن أن تكون صهيونية إلى حين إنجاز الهجرة التي كانت متوقعة إلى إسرائيل. كما تطرقت غيز إلى التناقض القائم بين هذا المفهوم الشامل للعالم والمصلحة «الضيقة» المرتبطة بمطالباتها في تونس. وفضلًا عن ذلك، سلطت غيز الضوء على الانحراف الذي شاب موقف المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، والذي نتجت عنه فرضيات انفردت بها دون غيرها. وكانت تعتقد بأن المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية خلفت انفصامًا بين مصالح الشتات بأسره ومصالح اليهود المنحدرين من الدول العربية: «فيما يتعلق بانفصال هذه المنظمة عن المنظمة السفارادية، فهذا هو الحال بالتأكيد... وفي رأيي، ينبغي أن يكون التركيز إسرائيليًا لكي نستطيع أن نتجادل مع الفلسطينيين... وإذا كان علي أن أدافع عن يهودي موجود في البرازيل، أو في أميركا الشمالية، فقد فوتنا الفرصة».[٥٥]

كما أشار يهودا نيني، وهو بروفسور في التاريخ اليهودي، إلى التناقض القائم بين ساحتين، حيث يقول: «يبدو لي أننا نقع في لبس كبير بين هدفين يناقض أحدهما الآخر - أحدهما هو الهدف السياسي الخارجي والآخر هو الهدف الداخلي. لا أعتقد بأنه ينبغي لنا أن نخلط بين الاثنين».[٥٦] وفي هذا السياق، تتوقع غيز ونيني الحقيقة التي ترى أن الخطاب «القومي» الذي اعتمدته المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية كان ينطوي على احتمالية «إثنية» كذلك.

وقد أثارت المعارضة التي قوبل بها تعريف اللاجئين نقاشًا مستفيضًا ركز على الثنائية بين حالة اللجوء والحنين الصهيوني، وهي ثنائية وفرت حيزًا مفاهيميًا ضيقًا بشأن احتمالات

الوصول إلى إسرائيل.

شاؤول بارحاييم: «نحن لاجئون، حتى لو غادرنا بملء إرادتنا. لأن أحدًا لا يغادر طوعًا في مثل هذا الحال».

زكي شالوم: «أعترض على مصطلح لاجئين... فاللاجئ بحكم تعريفه هو شخص طرد من وطنه. وإذا قلنا أننا لاجئون، فهذا يعني أننا ننظر إلى العراق وسورية ولبنان... كما لو كانت وطننا. لا جدال في ذلك».[٥٧]

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الثنائية بين «حالة اللجوء» و«الصهيونية» تثير خطابًا ينغلق ضمن حدود منطق الصهيونية المنهجية. والمغزى هنا أن فرضية اللاجئين تخضع نفسها لنظرة صهيونية أخرى في الوقت الذي تلغي فيه الذاكرة الصهيونية: وهي نظرة ترى اليهود العرب على أنهم سلبيون (وهو ادعاء سبق أن ساقه المبعوثون الإسرائيليون، مثلًا). فثنائية الصهيونية- حالة اللجوء لا تترك سوى حيز ضيق للذاكرة. فلو كان اليهودي ناشطًا (بمعنى صهيوني)، فسوف يستغني عن ذاكرته المستقلة لكي يتحول إلى جزء من الهيمنة. وإذا كان اليهودي لاجئًا، فسوف يستغني عن إمكانية كونه نشيطًا. وبذلك، يقع هذا النقاش بين مطرقة الصهيونية وسندان السلبية، ويضيع خيار النشاط الإقليمي غير الصهيوني.

وقد حاول متحدث آخر، وهو أربيه أزولاني، أن ينقذ النقاش من الإيحاءات الجوهرانية التي صبغته وأن يضيف عنصرًا من المرونة إليه:

أنا أتفهم بالتأكيد التوجه الذي تراه ماتيلدا غيز... هذا الصدام بين الحقيقة التاريخية والوعي بالذات... في هذا الموضوع، علينا أن ندمج الذاتية الشخصية والذاتية الأسرية، [و]هجرتي الشخصية وهجرتكم الشخصية مع الصراع السياسي الذي يتعامل مع التكتيكات، وليس مع الحقيقة التاريخية بكاملها في جميع الأحيان؛ وحتى فيما يتعلق بالحقيقية التاريخية، علينا أن نبين أن الحقيقة التاريخية للكيان الجمعي ليست متطابقة دائمًا مع الحقيقة التاريخية لفرد واحد أو آخر.[٥٨]

وقد أبدى يهودا نيني، بصفته مؤرخًا، ممانعة للتسليم بالفرضية التي خرجت بها المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية باعتبارها نوعًا من «صندوق الأدوات» البلاغية التي لا تخضع لقوانين الدقة التاريخية، ودعا إلى إعداد وثيقة واقعية ملزمة. وهو يقول في هذا الصدد: «أدعو إلى توخي الحيطة والحذر عند كتابة المادة... المشكلة على جانب كبير من الدقة، وهي معقدة جدًا، وأقترح ألا نتسرع في كتابة المادة. ولا أعتقد بأنه ينبغي ربط منظمة لليهود المنحدرين من البلدان العربية... بمسألة اللاجئين الفلسطينيين... نحن لم نخلق مشكلة اللاجئين الفلسطينيين».[٥٩] ومع ذلك، يسوق دافيد فتال اعتراضه على المنهجية التاريخية التي يصفها نيني:

> يبدو لي أننا لا نكتب التاريخ هنا. ونحن لا نقرر أحكامًا قضائية ملزمة، سواء أكانت من النوع المحلي أم من النوع الدولي. نحن عبارة عن ظاهرة سياسية بالكلية، وذلك لغايات سياسية ولغايات الدولة التي نريد تحقيقها... في رأيي أن هذه الطريقة... ستتغير عدة مرات حسب الظروف وحسب الاحتياجات التي ستبرز معها. وبالاستناد إلى الطريقة التي يثير فيها اختبار [البالون الذي نقوم به] ردة الفعل هذه أو تلك، علينا أن ندرس كيف نتضخم، وكيف نتراجع، وكيف نتقلص وكيف ننمو. لذلك، فمن الأهمية بمكان بالنسبة إلينا أن نتوخى المرونة... وإذا ظهر أن ما قلته بالأمس لا يخدم هدفي، فلن أجد حرجا في تغييره.[٦٠]

وُضعت مسألة حالة اللجوء على الأجندة السياسية للمجلس التنفيذي التابع للمنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في شهر آذار ١٩٧٦. وقد جاء في هذا البند الذي ورد تحت عنوان «إعداد الحملة الأيديولوجية»: «ينبغي اتخاذ قرار بشأن تحديد ما إذا كانوا قد غادروا الدول العربية بوصفهم أشخاصًا نازحين، أم لاجئين أم بدافع الحنين إلى صهيون».[٦١] وفي هذا السياق، ناقش المجلس التنفيذي، الذي التأم يوم ١١ آذار، هذا الموضوع باستفاضة. وقد افتتح بن بورات الاجتماع بالاعتراف بالقيود التي تفرضها الفرضية الصهيونية

الكلاسيكية. وكانت صيغة الحل الوسط التي ارتآها تتعارض مع الفكرة التي ترى اليهود في الأراضي العربية بمثابة «الصهيونيين الأوائل»: «لا أحد يستطيع أن يقنعني... بأنني لو منحتهم أن يختاروا القدوم بجواز سفر مناسب، [والقدوم] في أي وقت [هم] يريدونه مع أملاكهم، لأتى هؤلاء الـ ٠٠٠ , ١٢٠ من العراق أو لجاء كل يهود مصر... لقد لعبت أعمال القمع والاضطهاد دوراً هنا. من المؤكد أنهم ضخموا الأمر... وأثاروا مسألة الحنين».[٦٢]
ويسلم شمعون أفيزيمير بفرضية القيود في الحالة الصهيونية، ولكنه يعترض في الوقت نفسه على المنطق الذي ترتكز عليه أطروحة اللاجئين: «لو قلنا لاجئين، فذلك قد يتعارض مع المغزى من وجود المنظمة. لذلك، ما الذي يريدونه من أرض إسرائيل؟ يستطيع اللاجئون الذهاب إلى أي مكان... دعونا ننسى الدافع الذي يقف وراء المغادرة».[٦٣]

ويستطرد أفيزيمير ليقوض الفرضيات التي يراها بن بورات: «نحن نعلم أن الحركة الصهيونية لم تكن موجودة في هذه البلدان. بل كانت الصهيونية هناك، وكانت اليهودية هناك، وكانت الأيديولوجيا هناك، [ولكن] لم تكن هناك حركة، ولا منظمة، ولا إطار... كما كان عليه الحال في أوروبا». ويشرح إفيزيمير هذا: «شكلت أعمال القمع والاضطهاد حافزًا، وقوة باعثة على الحب، الصهيونية، اليهودية، التي كانت تفيض في نفوسهم طيلة ذلك الوقت... وقد جاؤوا إلى أرض إسرائيل لأن البلدان الأخرى لم تقبل بهم». ويشير يعقوب تسيمَح إلى مصطلح «الأشخاص النازحون»، الذي كان مظروحاً للبحث: «من هم الأشخاص النازحون؟ الأشخاص النازحون من برعم [وهي قرية فلسطينية في الجليل الأعلى، طرد الجيش الإسرائيلي سكانها منها في العام ١٩٤٨ بعد أن وعدهم – ولم يوف بوعده – بالسماح لهم بالعودة إليها بعد فترة قصيرة]، ارتباطهم بقريتهم هو ارتباط إقليمي، وهم يريدون العودة إلى مسقط رأسهم. نحن لا نريد أن نعود، فارتباطنا ليس ارتباطًا إقليميًا... إن مصطلح شخص نازح ينطوي على مضمون سلبي».[٦٤]

وقد ترسخت معارضة حالة اللجوء، حيث أفادت أورا شفايتزر، رئيسة الدائرة السياسية في المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية والمشاركة في تنظيم مؤتمر باريس، أمام المجلس التنفيذي بأن رئيس الجالية اليهودية في ستراسبورغ تلقى تهديدات بأنه لو عاود إثارة قضية

اللاجئين، فسوف تقاطع الجالية الاجتماع المقرر مع أعضاء المنظمة. وقال شلومو هيليل، الذي كان ناشطًا في الحركة الصهيونية السرية في العراق وكان مهندس الهروب الجماعي المعروف بمسمى «عملية مايكلبيرغ»، بعد ذلك بسنوات: «أنا لا أعتبر خروج اليهود من الدول العربية خروج لاجئين. وأنا لا أقبل ذلك. لقد جاء اليهود الذين كانوا يقيمون في الدول العربية لأنها أرادوا المجيء».[٦٥]

وعلى هذا المنوال، أعلن ران كوهين، من حزب «ميرتس» (والذي كان أحد أعضاء مجلس الوزراء أيضًا)، وفي نبرة تغمرها العاطفة أمام الكنيست يوم ٢٩ تموز ١٩٨٧:

أعلن: أنا لست لاجئًا. أنا لم آت إلى هذه البلاد بصفتي لاجئًا. لقد عبرت الحدود. ومررت بعذابات جمة. وكذلك عائلتي. وكذلك أصدقائي. وأنا لست بحاجة إلى أن يعرّف أي شخص يهود الشرق بأنهم لاجئون. لسبب ما، لا يسري هذا التعريف إلا على اليهود الشرقيين... هل بوسع أي شخص أن يقول إننا، نحن اليهود الذين قدمنا من الدول العربية، جئنا إلى هنا لأسباب سلبية فقط، وأن قوة الصهيونية وقوة الجذب التي تملكها هذه الأرض وفكرة الخلاص لم تلعب أي دور لدينا؟ لماذا؟ لمجرد أنه ينبغي تصويرنا كبائسين، لكي يكون البؤس مترادفًا مع ما عشناه هناك وما نعيشه اليوم؟

ولم يثر شلومو بن عامي، وهو أحد الأعضاء السابقين في مجلس الوزراء، الدهشة في حديثه أمام مؤتمر قومي عقدته المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، حينما وصف هذه المعضلة واللبس الذي يواكبها:

لم يزل اليهود الذين ينحدرون من الدول العربية يناضلون، منذ ظهور الصهيونية، في سبيل تبوء موقعهم في الحلم الصهيوني. وهم يحتجون، في سياق هذا النضال الذي يرمي إلى اتخاذ موقع في الحلم الصهيوني، بأن الصهيونية لم تخترع على يد

> اليهود في أوروبا الوسطى والشرقية... فلو كان هذا هو الحال، وأنا أعتقد أن هناك خطًّا له معنى للاستمرارية هنا، لكان هناك حنين لدى اليهود من الدول العربية منذ العهود الغابرة لمغادرة تلك البلاد والمجيء إلى {الضفة الغربية صهيون والقدس لبناء وطن... وعلى النقيض من هذا [التوجه]، أو بالاعتراض عليه، هناك تيار ثانٍ... وهو يتحول إلى التيار الصهيوني، وهو تيار يرى أن كل شيء في الواقع كان جميلًا في الدول العربية، وقد عشنا منعمين [هناك]. وحتى اليوم، يمثل هذا جانبا من الفرضية التي تطرحها الدعاية العربية: ما هي الحاجة إلى الصهيونية؟ هذا أمر ينقلب ضدنا بعض الشيء. لماذا؟ لأن الفرضية تتحول عندئذ إلى: كانت الأمور رائعة، ثم ظهرت الصهيونية واقتلعتكم من بلادكم. لذلك، فهو في الواقع خطأ أولئك الصهيونيين الأشكنازيين هناك في أوروبا.[٦٦]

كما اعترضت جهتان أخريان على فرضية حالة اللجوء: الخطاب المتشدد (الحريدي) والعالم العربي. فعلى سبيل المثال، نشرت جريدة «ياتيد نِئمان» الحريدية والمناهضة للصهيونية، في معرض ردها على الفرضيات التي طرحتها المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية:

> إن الحديث عن «اللاجئين اليهود الذين طردوا من الدول العربية» في مقابل «اللاجئين العرب الذين طردوا من أرض إسرائيل» كان يتنامى إلى مسامعنا الصحفية. لقد كنا معتادين، وعلى مدى عقود، على القصص البطولية التي تسرد عن الهجرة غير الشرعية، وعن النشاطات الصهيونية السرية في العراق وسورية وشمال أفريقيا، وعن الحنين إلى صهيون في اليمن، وعن المبعوثين الإسرائيليين، وعن «الدولة التي يجري العمل على إقامتها»، والتي بثت الشوق إلى صهيون إلى حد بلغ باليهود مبلغًا يتنازلون فيه عن ممتلكاتهم وعن ماضيهم إذا ما أتيحت لهم الهجرة إلى صهيون. لقد سمعنا عن العمليات المذهلة، عن عملية «البساط السحري» (من اليمن) و«عملية عزرا ونحميا» (من العراق) وعمليات الهجرة

غير الشرعية («إيغوز») من شمال أفريقيا. وتعرفنا على طوائف احتجزت بأسرها «كرهائن» ولم يطلق سراحها إلا بفعل الضغط الكبير الذي مارسه الصهيونيون... ومع ذلك، وبسبب الصراع السياسي الذي تعيشه إسرائيل، يبدو أنه من المناسب أن نصور، في سياق عملنا على إعداد فرضية مقنعة، اليهود الذين يقرب عددهم من المليون والذين وصلوا إلى إسرائيل عقب إقامة الدولة في صورة لاجئين أجبروا بالقوة على مغادرة أماكن سكناهم. وبعبارة أخرى، لم تكن الـ«علياه» [الهجرة] برمتها سوى عملية لاستيعاب المبعدين.[٦٧]

وادعت جريدة «ياتيد نِئمان»، في معرض إيجاز رأيها، بأن المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية حطمت الخرافات التي جاءت بها الصهيونية: «قد نواجه بعضًا من الصعوبة في استيعاب وجهة النظر هذه. ولكن لكي نسهل الأمور على الساسة (ولكي نقوض عددًا قليلًا آخر من الخرافات الصهيونية، بما أننا لا نملك أي خيار آخر)، لم ينشر سوى عدد ضئيل من الدراسات الأكاديمية التي تنطوي على موضوع واحد تتناوله من أولها إلى آخرها: لقد طرد اليهود من الدول العربية بصورة متعمدة وعلى أساس من التنسيق بين جميع البلدان العربية».[٦٨]

وفضلًا عما تقدم، أثار الخطاب المتصل بحالة اللجوء ردود فعل من جانب الفلسطينيين والعالم العربي. فقد استشرف تقرير أعدته دائرة البحوث الاستخباراتية العسكرية وأرسلته إلى المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في شهر حزيران ١٩٧٥ بأن منظمة التحرير الفلسطينية سوف تقدم مقترحًا في مؤتمر القمة العربية الذي كان على وشك الانعقاد آنذاك من أجل السماح لليهود من البلاد العربية بالعودة إلى ديارهم. وقد تبين أن هذا التقرير كان دقيقًا في جانب منه لاحقًا. وورد في التقرير: «إن العرب يركزون على وجه الخصوص على وضع 'اليهود العرب' في إسرائيل، وإن هناك الكثير من التعبيرات التي تعكس مواساتهم والتضامن معهم. وتنظر وجهة النظر العربية المقبولة إلى اليهود المنحدرين من الدول العربية، ممن يعيشون في إسرائيل، على أنهم سكان يعانون من التمييز بسبب أصولهم الشرقية

وأنهم يعيشون في ظروف اقتصادية قاسية. ويدل هذا الوضع، حسب وجهة النظر المذكورة وبصورة مادية وملموسة، على أن إسرائيل ليست عنصرية في صورتها الخارجية فقط، بل وفي تكوينها الداخلي أيضًا».[٦٩] وفي شهر كانون الثاني ١٩٧٩، دعت إذاعة بغداد، في بثها باللغة العبرية، جميع اليهود من أصول عراقية «إلى العودة إلى أرض الوطن»، ووعدتهم بأنهم سيكونون قادرين على العيش كمواطنين يحظون بحقوق متساوية في العراق. وادعت الإذاعة في بثها بأن الناس الذين ينحدرون من أصول عراقية كانوا يعانون من التمييز على يد الأشكنازيين في إسرائيل، وأنه سيجري تصحيح هذا الغبن بعدما يعودون إلى العراق. وقد حطمت إذاعة بغداد، بهذه التعليقات، ما كانت الصهيونية تحرّمه ونقلت النقاش بسلاسة من الخطاب القومي إلى الخطاب الإثني اليهودي الداخلي. كما تجاوزت المؤسسة الإسرائيلية نفسها هذه المنطقة المحرمة، وهو ما أسهم، في جانب منه، في تعزيز موقفها تجاه النشاط الذي كانت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في الساحة الإثنية.

وعلى الرغم من أن المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية انطلقت في عملها لتعزيز الفرضية الصهيونية وتقديم المساعدة في المعركة التي تخوضها إسرائيل في مواجهة القومية الفلسطينية، إلا أنها أنجزت عكس هذه الغاية، حيث جعلت الموقف الصهيوني موقفًا هشًا ومائعًا. ومع أن المنظمة استحضرت مصطلح «الصهيونية» في عملها، فقد استبدلت المضمون القديم الذي كان هذا المصطلح ينطوي عليه بمضمون جديد وقوضت معناه الذي كان يفترض به ألا يتغير أو يتحول.

فرضية تبادل الأملاك:
مقابلة المطالبة بجبر الضرر الذي وقع على اللاجئين الفلسطينيين

اقترحت الفرضية الثالثة والأخيرة التي ساقتها المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في الحلبة السياسية مقايضة حسابية بين أملاك يهود البلدان العربية، ممن صودرت ممتلكاتهم (أو جمدت حسبما ورد في الروايات الرسمية) في هذه البلدان، وأملاك الفلسطينيين «الغائبين الحاضرين» التي وضع الحارس العام الإسرائيلي يده عليها. ووفقًا لما أوردناه ببعض التفصيل في الفصل الرابع، لم تكن هذه الفرضية من بنات أفكار المنظمة، وإنما خرج بها عدد من الوزراء ومسؤولي الحكومة الإسرائيلية خلال العقد الخامس من القرن الماضي، بالتوازي مع هجرة يهود العراق إلى إسرائيل (Shenhav 1999a, 2000). وكما رأينا، وظفت الحكومة الإسرائيلية ممتلكات اليهود العراقيين في إعداد نظرية معلنة عادت عليها بالفائدة في الحساب السياسي الذي يرمي إلى تبرئتها من المسؤولية التي تتحملها عن أملاك الفلسطينيين التي صادرها الحارس العام، بصورة كاملة أو جزئية. وعلى هذا المنوال نفسه، كانت هذه النظرية تعنى بتبرئة السلطات الإسرائيلية التي شجعت يهود العراق على مغادرة بلدهم من المسؤولية التي نشأت تجاههم.[٧٠] وفي حقبة الخمسينيات من القرن الماضي، جرى توظيف الخطأ الذي ارتكبته الحكومة العراقية بحق اليهود باعتباره السبب الذي ترتكز عليه فرضية المقايضة، حيث صورت السلطات العراقية كما لو كانت تتحمل المسؤولية الحصرية عن ضياع ممتلكات هؤلاء اليهود، وبالتالي فهي العنوان الذي ينبغي التوجه إليه للمطالبة بالتعويض الواجب. وبالطبع، لم يكن هذا الخيار مجديًا بعدما استبعد منذ اللحظة التي اعتبرت فيها أملاك اليهود بمثابة «مقايضة» مع الأملاك التي تخلى عنها اللاجئون الفلسطينيون. وشرعت إسرائيل، بدءًا من العام ١٩٥١، في تطبيق هذا المنطق الحسابي، الذي يقوم على التلاعب والمناورة في أساسه، باعتباره سببًا ونظرية سياسية (Shenhav 1999a).

وقد اعتمدت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، بعدما باشرت عملها خلال العقد السابع من القرن الماضي، النظرية «الحسابية» التي أعدتها الحكومة الإسرائيلية في خمسينيات

القرن نفسه، حيث استبقت هذه النظرية أية إمكانية لرفع المطالبات الفردية بالحصول على التعويض وتعاملت مع الأملاك التي هجرها اليهود العرب كما لو كانت أملاكًا تعود لدولة إسرائيل. ووفقًا لما جاء في هذه النظرية، كان من شأن المطالبات التي يرفعها الأفراد بأملاكهم الخاصة (كما هو الحال في تقديمها إلى الحكومة المصرية في سياق اتفاقية السلام) أن يضعف موقف الدولة في المفاوضات المستقبلية مع الفلسطينيين. ولم تكن المنظمة تعني، عندما طالبت بالتعويض عن أملاك اليهود في الدول العربية، تقديم التعويض المالي لهؤلاء اليهود أنفسهم. بل كانت في الواقع ترفع مطالبة مفادها الحقوق في تلك الأملاك، من أجل نقلها إلى دولة إسرائيل واستخدامها بالتالي لمقابلة الادعاءات التي كان اللاجئون الفلسطينيون يرفعونها في مواجهة إسرائيل. وحسبما ورد على لسان المحامي شلومو توسيا- كوهين: «نحن نعتقد بأن اليوم الذي يجلس فيه [الطرفان] لمناقشة مطالبات اللاجئين والعرب الذين نزحوا عن ديارهم على نحو عملي وحاسم سيأتي لا محالة، حيث يكون الادعاء المضاد بشأن الأملاك المتروكة في الدول العربية معدًا سلفًا، ويقدم كنوع من التأثير المعادل الذي يكون [في موضعه] عندما يحين الوقت الذي نلتقي فيه».[71] أو وفقًا لما أعلنه عوفيد بن عوزِر، رئيس المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، في العام ١٩٩٣: «نحن على قناعة تامة بأن دولة إسرائيل – بصفتها المدافعة عن حياة اليهود وحقوقهم ومصالحهم في جميع أنحاء العالم – تملك الحق الأخلاقي المطلق لتتحمل المسؤولية عن الأملاك التي تركها اليهود في البلدان التي ترعرعوا فيها». وحسب هذه الفرضية، لم تمثل دولة إسرائيل رعاياها فحسب، بل أبناء الشعب اليهودي كافة. وفي هذا السياق، اقترحت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية أن تعامل دولة إسرائيل باعتبارها صاحبة أملاك جميع اليهود المنحدرين من الدول العربية، وليس أولئك الذين كانوا مواطنين إسرائيليين فقط، بغية السماح للدولة بتفادي تعويض الفلسطينيين عن المظالم التي ارتكبتها بحقهم في أواخر العقد الرابع من القرن الماضي.

وقد امتنعت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية عن اقتباس الأرقام الدقيقة التي تعكس قيمة الأملاك التي تركها اليهود وراءهم في الدول العربية. وقد حفظت هذه الأرقام في طي السر والكتمان حتى لو كانت موجودة بالفعل. وكان الخوف يساور المنظمة من

أن التقديرات النقدية قد تدفع منظمة التحرير الفلسطينية إلى إعداد تقديراتها التي يمكن أن تتحول إلى «حقائق» تستطيع الاستشهاد بها والاعتماد عليها. وعلاوةً على ذلك، كانت المنظمة تخشى أن تدفع الإعلانات المتبادلة عن تلك التقديرات الطرفين إلى الولوج في منافسة حول التقدير الأعلى، الذي كان يحتمل أن يصل إلى أرقام خيالية. وقد ارتأى بن بورات نفسه عدة مرات تنفيذ سياسة يشوبها الغموض المالي، حيث قال في العام ١٩٧٦: «نحن لا نملك، حتى هذا اليوم، أي وثائق أو أساس جيد يمكننا من تحديد قيمة الممتلكات التي تركناها وراءنا في الدول العربية. وأنا أرى أيضًا أننا لسنا بحاجة إلى بذل جهود خاصة لكي نصل إلى هذه الأرقام أو التقديرات. لا حاجة إلى ذلك. لا أقول إننا لسنا بحاجة إلى أن نبدأ وبجد – لا أقول أن نبدأ، بل أن نكثف – التسجيل القائم سلفًا. لقد باشرت الدائرة القانونية ووزارة العدل التسجيل، وجرى الشروع في عدد قليل من مساعي التسجيل قبل ذلك».[٧٢]

وفي شهر تشرين الثاني ١٩٩٢، صاغت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية رسالة ووجهتها إلى اليهود الذين ينحدرون من الدول العربية تمهيدًا لانطلاق المفاوضات مع الفلسطينيين. وورد في جانب من هذه الرسالة ما يلي: «في ضوء المستجدات السياسية، يحتمل طرح مسألة تعويض اليهود القادمين من الدول العربية على بساط البحث في المستقبل القريب. وقد قررنا أن نتوجه إلى الجمهور من أجل تيسير التحضيرات التي تجريها المنظمة في هذا الشأن».[٧٣] ولكن المجلس التنفيذي للمنظمة غير رأيه وألغى هذه المبادرة بسبب سياسة «الغموض البنيوي» المتصلة بتقديرات قيمة الأملاك المهجورة. وعبر بن بورات عن التحفظات التي ثارت لديه في صيغة التحذير التالي: «علينا أن نتوخى الحذر بشأن الأرقام، أيها السادة. يستطيع الناس أن يسروا إلى بعضهم بعضًا، ولكن لا ينبغي للمجلس التنفيذي للمنظمة أن يعلن أي أرقام في الوقت الراهن. من الأفضل أن نترك هذا الأمر وهمًا عامًا».[٧٤] ولم يتم إطلاق أي مسعى جدي لتسجيل أملاك اليهود حتى هذا اليوم. وتستند التقديرات المحفوظة في أدراج وزارة العدل (دائرة التشريعات العربية) إلى تسجيل ٣,٠٠٠–٤,٠٠٠ عائلة على الأكثر.

وبينما كانت مفاوضات المرحلة الانتقالية مع الفلسطينيين جارية على قدم وساق في العام ١٩٩٩، جرت محاولة أخرى لتسجيل الممتلكات اليهودية. وكانت المحاولة المذكورة في هذه المرة عبارة عن مبادرة مشتركة أطلقها مكتب رئيس الوزراء والاتحاد السفارادي العالمي، حيث أعدا استبيانًا لتسجيل الأملاك وأرسلا آلاف النسخ منه إلى كُنُس اليهود المشرقيين في أميركا الشمالية وأوروبا وإسرائيل. وقد أرفق البيان التالي مع هذا الاستبيان: «بصفتنا ممثلين عن اليهود المنحدرين من الدول العربية، نطلب إليكم المشاركة في استكمال مشروع أساسي، يكمن الهدف الذي يسعى إليه في جمع المعلومات عن الأملاك اليهودية في الدول العربية. وسوف تشكل هذه المعلومات الأساس الذي ترتكز عليه الادعاءات المضادة في مفاوضات الوضع النهائي التي ستعقد في المستقبل بين إسرائيل والدول العربية».[٧٥] ولم يتأخر الرد الفلسطيني على هذا المسعى. ففي سياق رده على الاستبيان الذي وزعه الاتحاد، أكد داود بركات، المنسق الفلسطيني للمفاوضات على قضية اللاجئين: «ليس لهذا الأمر علاقة. على إسرائيل أن تتفاوض بصورة مباشرة مع لبنان والمغرب ومصر. نحن لا نمثل هذه الدول».[٧٦]

وكما أشرنا آنفًا، أعلن رئيس الولايات المتحدة بيل كلينتون، في شهر تموز ٢٠٠٠، عن التوصل إلى اتفاقية في كامب ديفيد بشأن الإعلان عن اليهود العرب باعتبارهم «لاجئين» وإنشاء صندوق دولي لتقديم التعويضات لهم عن الأملاك التي تركوها وراءهم بعدما هاجروا إلى إسرائيل. وقد نأى عدد من المتحدثين، بمن فيهم متحدثون فلسطينيون وإسرائيليون، بأنفسهم عن هذا التصريح. ففي مقالة نشرت في صحيفة «الشرق الأوسط»، التي تتخذ من لندن مقرًا لها، نفى محامٍ اسمه خالد عيسى طه حق يهود العراق في المطالبة بالتعويض، مستشهدًا بالحيلة التي ساقها باراك وكلينتون: «حتى لو لم تثر حكومة باراك هذا الادعاء، فملفاتها [ملأى] بالبيانات بشأنه». وفي الوقت نفسه، اقترح طه إعداد التشريعات التي تمكن «اليهود العراقيين الذين لم تتلطخ أيديهم بدماء العرب باستعادة الأملاك التي تركوها وراءهم طوعًا».[٧٧]

ولكن أكبر التحديات التي وقفت في طريق فرضية الأملاك جاء من داخل المنظمة العالمية

لليهود من البلاد العربية، ومن أعضائها الذين لم يكونوا مواطنين إسرائيليين.[٧٨] وقد اعتمد ثلاثة من هؤلاء، وهم يحزقيل حداد (نيويورك) ورفائيلو فلاح (روما) ونعيم دانغور (لندن)، موقفًا مخالفًا لموقف المجلس التنفيذي التابع للمنظمة، وردوا عليه في بعض الأحيان بنبرة تمردية معلنة. وكان هؤلاء الثلاثة يفترضون أن دولة إسرائيل لم تكن تملك الحق في استخدام الأملاك اليهودية في الدول العربية لغاياتها السياسية، بحيث تحجب الواقع الذي يقول بأن بعض أصحاب المطالبات لم يكونوا مواطنين إسرائيليين. وتذكرنا الاحتجاجات التي أثارها هؤلاء اليهود غير الإسرائيليين بالاحتجاجات التي رفعها ناحوم غولدمان إلى بن غوريون بشأن دفعات التعويض الألمانية (هَشيلوميم)، وذلك عندما طلب إلى رئيس الوزراء الإسرائيلي الامتناع عن التحدث باسم الشعب اليهودي، بل التحدث باسم دولة إسرائيل دون سواها. وكان بن غوريون يعتبر ادعاءات إسرائيل بحق ألمانيا بمثابة فرصة لتعزيز سيادة الدولة ليس على مواطنيها فحسب، بل على جميع أبناء الشعب اليهودي كذلك. كما تتشابه هذه الاحتجاجات، في بعض جوانبها، مع تلك التي أطلقها اليهود الذين يعيشون في أوروبا (ولا سيما أوروبا الشرقية)، ممن عارضوا تمثيل مصالحهم من خلال المنظمة العالمية لاستعادة أملاك اليهود، والتي أسسها المؤتمر اليهودي العالمي والوكالة اليهودية.[٧٩]

وقد احتلت القضايا المتصلة بالحقوق والمواطنة موقع الصدارة في المؤتمر القومي الرابع الذي عقدته المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في العام ١٩٩٣، حيث عبر يحزقيل حداد عن موقفه بشأن مسألة المواطنة، بقوله: «هناك ما يقرب من مليون يهودي من الدول العربية يعيشون خارج دولة إسرائيل... وقد جاء بعض هؤلاء إلى إسرائيل ثم غادروها، وتنازلوا عن مواطنتهم الإسرائيلية. وذهب آخرون مباشرة، كما هو حال الجزائريين، الذين ذهبوا بمجموعهم إلى فرنسا. ولهؤلاء الناس حقوق أيضًا، ولا تستطيع دولة إسرائيل أن تبسط سيطرتها على هذه القضية».[٨٠] وكان حداد قد دخل في جدال مع أعضاء المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في العام ١٩٧٨، حينما التقى الرئيس المصري أنور السادات بناءً على مبادرة خاصة منه، وعلى خلاف الموقف الذي كانت المنظمة تتبناه (حيث كان حداد،

في تلك المرحلة، عضوًا في مجلسها التنفيذي). وكان حداد يريد أن يستغل الزخم الذي أحدثته عملية السلام مع مصر لكي يخلق واقعًا جديدًا، غير أن المجلس التنفيذي للمنظمة وبخه بسبب هذه الزيارة.[٨١] وقد أذعن حداد لهذا التأنيب وحاول أن يسوغ موقفه بقوله أنه لم يلتق بالسادات بغية البحث في قضية التعويضات بالفعل، بل من أجل تأمين اعترافه المبدئي بحقوق اليهود الذين ينحدرون من الدول العربية، كل في بلده الأم. وغادر حداد الاجتماع والغضب يتملكه بعدما لم ينل تسويغه رضى المجلس التنفيذي، الذي قرر بعد ذلك طرده من عضويته.[٨٢] وفي العام ١٩٩٩، وبعد أن أثيرت هذه المسألة مرة أخرى في سياق مفاوضات الوضع النهائي مع الفلسطينيين، أعاد حداد القول: «لا تملك [إسرائيل] الحق في تمثيل اليهود المنحدرين من الدول العربية والذين يعيشون خارجها، وليس لها الحق في ربط مطالبنا بمطالب الفلسطينيين».[٨٣]

وباشر نعيم دانغور، الذي كان يقيم في لندن وأحد أعضاء المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، في كيل الانتقادات اللاذعة للفرضية التي ساقتها المنظمة بشأن مقابلة الادعاءات في مطلع التسعينيات من القرن الماضي، واتهم إسرائيل باستخدام أملاك اليهود غير الإسرائيليين على نحو يثير السخرية من أجل تعزيز أهداف لم تكن من صلب أهدافها. ففي رسالة بعث بها في شهر آب ١٩٩٣ إلى بن عوزر، شدد دانغور على أن إسرائيل لم تكن تملك الحق في التعامل مع هذه الممتلكات كما لو أنها ملكها. ونوه دانغور، بعد أن لم يتلق أي رد على رسالته، بأنه ينوي استشارة محامين داخل إسرائيل وخارجها في هذا الشأن.[٨٤] وفي الواقع، تواصل دانغور مع المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية بعد شهر من ذلك عن طريق محامٍ إسرائيلي: «لقد بات المؤتمر الذي ستعقده المنظمة في شهر كانون الأول ١٩٩٣ وشيكًا، ويحتاج السيد نعيم دانغور إلى عرض موقفكم على اليهود المنحدرين من الدول العربية في إنجلترا وفي أماكن أخرى من أوروبا قبل فترة كافية من تاريخ انعقاد المؤتمر. وهذا من أجل تمكينهم من إصدار قرار بشأن الخطوات التي سيتخذونها في المؤتمر، ومن أجل تمكين السيد نعيم دانغور من تحديد موقفه بصفته فردًا وبصفته ممثلًا عن يهود الدول العربية ممن هم ليسوا مواطنين إسرائيليين».[٨٥]

وكتب دانغور في رسالة أخرى وجهها إلى المجلس التنفيذي للمنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في شهر تشرين الأول ١٩٩٣، وقبيل انعقاد مؤتمرها المزمع في حينه: «لدى اليهود فرضية حول تقسيم الأملاك في الشرق الأوسط... ينبغي للمنظمة أن توضح أنه سيصار إلى دفع التعويض للاجئين اليهود الأفراد وأن ذلك لن يستخدم لمقابلة المطالبات التي يطرحها الفلسطينيون بها بصورة حصرية».[٨٦] وقد طلب دانغور أن يتحدث أمام المؤتمر القومي الرابع الذي عقدته المنظمة، حيث عبر عن انتقاده لإخضاع اليهود الذين ينحدرون من الدول العربية لمصالح الدولة. وحاول رئيس المنظمة شمعون أفيزيمير أن يحول دون مشاركة دانغور في المؤتمر.[٨٧] وفي شهر كانون الأول ١٩٩٣ (أي بعد الشروع في المحادثات مع الفلسطينيين مباشرة)، أعاد دانغور التأكيد على موقفه الصريح في مجلته «الكاتب: مجلة يهود بابل» (*The Scribe: Journal of Babylon Jewry*): «نخشى، في سياق الجهود التي تبذل في سبيل التوصل إلى تسوية سريعة بشأن التعويض، أن تغامر إسرائيل بالمطالبات اليهودية من أجل مقابلة [المطالبات] الفلسطينية... طالما شكلت... المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية... أداة بيد الحكومة الإسرائيلية... هم لا يملكون أي سلطة للتفاوض على حقوقنا في البلدان التي ننحدر منها» (ص. ٤؛ وقد أبرزنا المواضع التي نشدد عليها بالخط المائل).

وجاء رد دانغور محتدًا على الادعاءات التي قال فيها المسؤولون الإسرائيليون إن الحكومة استثمرت الكثير من المليارات في استيعاب اليهود الذين قدموا من الدول العربية، وإنها بسبب ذلك تملك الحق في الاستفادة من أملاكهم: «من المؤكد أنهم لم يستثمروا هذه المليارات فيّ أنا».[٨٨] وعندما أعلن رئيس المنظمة عوفيد بن عوزِر عن حلّها في يوم ١٤ تموز ١٩٩٤، رد دانغور على ذلك بقوله: «يؤسفني أن أسمع عن حل المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية. كانت هذه الخطوة محتومة، لأن المنظمة ادعت على مدى السنوات الخمس عشرة الماضية، بصورة لا يمكن تبريرها، بأنها تتصرف بما يصب في مصلحة اليهود المنحدرين من الدول العربية، بينما كانت في واقع الأمر مجرد أداة في يد الحكومة الإسرائيلية».[٨٩]

وكان رفائيلو فلاح، وهو عضو في المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية ومقيم في روما

ورئيس الجمعية العالمية لليهود الليبيين، أحد المتمردين الآخرين في المنظمة.[٩٠] وقد التقى فلاح مع الرئيس الليبي معمر القذافي خلال شهر شباط ١٩٩٣، بحضور رئيس الوزراء الإيطالي السابق جوليو أندريوتي.[٩١] وأفاد فلاح بأن القذافي كان ينوي تشكيل لجنة مشتركة تتألف من ممثلين عن اليهود الليبيين والطليان ممن غادروا ليبيا من أجل مناقشة قضية دفع تعويضات نقدية للمغتربين الليبيين عن الأملاك التي تركوها وراءهم في البلاد.[٩٢] وبهذه المناسبة، صرح السفير الليبي لدى المملكة العربية السعودية، علي ياعوش: «ليس هناك مجال للربط بين تعويض الفلسطينيين وتعويض اليهود الذين غادروا الدول العربية التي كانوا يعيشون فيها».[٩٣]

وقد تملك الغضب المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية من أفعال فلاح وأدانتها. وكتب رئيس المنظمة عوفيد بن عوزِر يقول: «لا يمكن أن ينفذ عضو في المنظمة نشاطًا سياسيًا بمبادرة خاصة منه ودون تنسيق مسبق، خصوصًا إذا كانت القضية محل النظر تتبوأ مكانة مركزية في عمل المنظمة - أعني التعويض عن الممتلكات التي تركها اليهود وراءهم في الدول العربية». ومضى بن عوزِر في تأكيده على أن «المبدأ الذي ما زال يوجه عمل المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية منذ بدء عملها - وكانت هذه هي القضية الرئيسية - يتمثل في أمن دولة إسرائيل في المستقبل، والذي لا يكون للشعب اليهودي أي مستقبل دون ضمانه». وأوضح بن عوزِر أن معاهدات السلام كانت تحتل رأس سلم الأولويات في تلك المرحلة «وينبغي تعزيزها قبل التعامل مع أي قضية أخرى».[٩٤] ولم يقدم بن عوزِر أي توضيح لهذا التصريح.

ومع اقتراب موعد المؤتمر الذي كان مزمعًا عقده في شهر كانون الأول ١٩٩٣، صدر تحذير إلى فلاح بتفادي استخدام هذه المنصة لتشجيع الأفراد على الالتقاء مع قادة العالم العربي. ويبدو أن فلاح قد أخذ هذا التحذير على محمل الجد، وحاول في بداية هذا المؤتمر إبعاد الانطباع الذي ثار لدى البعض بشأن وجود تناقض بين «يهود العالم» و«الموقف الصهيوني» لأنهما كانا متساويين في تناغمهما مع «الرؤية اليهودية».[٩٥] ويواصل فلاح الحديث في نبرة متزنة: «لم أقبل على الإطلاق الانفصام الذي يشكله جواز السفر... فوطننا الأيديولوجي،

وبصرف النظر عن الجواز، هو إسرائيل». واحتج فلاح، في مسعى منه للدفاع عن اجتماعه مع القذافي، بأن هذا اللقاء لم يكن ينطوي على أي تناقض: «لا تفكروا بأن شخصًا ما يبيع يهوديته إذا ما صافح شخصا ما مثل عرفات، أو القذافي، أو حتى صدام حسين في المستقبل».[96] ويعكس تصريح فلاح اللبس الذي كلن يلف المفهوم الذي يراه للدين والجنسية والمواطنة. كما أثارت كلماته صخبًا في أوساط الحضور في قاعة المؤتمر، والذين كان التوتر يغلب عليهم سلفًا. وظهر للمؤتمرين أن فلاح كان يسعى، بصورة غير مباشرة، إلى الإفصاح عن انتقاده لقضية مقابلة المطالبات، وحاولوا إسكاته لهذا السبب. ولما احتدم الجدل في القاعة، أبرز فلاح رسائل التأنيب التي تلقاها من المجلس التنفيذي للمنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية بعد اللقاء الذي أجراه مع القذافي.

ومن الأهمية أن نذكر في هذا المقام أن فلاح كان أيضًا عضوًا في الاتحاد السفارادي العالمي، وهو منظمة جمعتها علاقات معقدة مع المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية. ويكمن السبب الرئيسي لهذا التعقيد في أن المنظمة الأخيرة لم تكن ترغب في تعريفها بأنها منظمة إثنية. ومضى فلاح إلى الإعلان عن أن ممثلي الاتحاد السفارادي العالمي سيزورون الدول العربية في وقت قريب، واقترح تنسيق هذه الزيارة مع المجلس التنفيذي للمنظمة، حيث قال: «سيكون من السيء إن... لم تكن هناك سياسة منسقة لليهود الذين ينحدرون من الدول العربية». «أنا عضو في وفد كبير يفترض به أن يزور الملك الحسن [عاهل المغرب] والرئيس [المصري] مبارك، وربما رئيس تونس، الذي أعمل معه حاليًا، وربما الملك حسين [عاهل الأردن] أيضًا... سيكون من السيء جدًا إذا لم يجر تمثيل المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية». وكان ليئون تامان، رئيس المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، يخشى أن يلمح فلاح إلى احتمال الاندماج مع «منظمة إثنية» وطلب إليه أن ينزل عن منصة المؤتمر. وفي ختام هذه الهجمات، تقدم بن بورات للرد على الانتقادات التي وجهها ثلاثة من المتمردين وجملة من اليهود غير الإسرائيليين للمنظمة. وسعى بن بورات، في سياق رده، إلى المحافظة على الطابع القومي اليهودي الذي يميز المنظمة وعلاقاتها البينة مع دولة إسرائيل:

من بيننا أعضاء، أعضاء في المجلس التنفيذي للمنظمة، ليسوا مواطنين في دولة إسرائيل. وهم، بالطبع، يقدمون الدعم المطلق لدولة إسرائيل، هم بالتأكيد يأملون، مثلما نفعل نحن الإسرائيليين، ألا تتأذى الحكومة على الرغم من كل شيء... وهذا أيضًا يصب في مصلحة دولة إسرائيل وأمنها... ما الذي يجنيه أحد أبناء شعبنا، ممن يعيشون في مكان [آخر] في العالم، عندما يتلقى نوعًا من أنواع التعويض، إذا جرى المساس بأمن دولة إسرائيل؟... نحن نتحدث كإسرائيليين وكيهود من البلدان العربية – هذان الأمران معًا.[٩٧]

كان لدى بن بورات تحفظان بشأن الفصل بين المصالح اليهودية والمصالح الإسرائيلية: فمن شأن هذا الفصل أن يضعف الموقف السياسي الذي تتبناه إسرائيل، ومن شأنه أن يشجع الفلسطينيين على مقابلة هذا الموقف. وفي هذا السياق، يشدد يحزقيل حداد أيضًا: «بصفتي شخصًا أعيش في الشتات... أريد أن أشير إلى المخاطر التي تتمخض عن إثارة الفرضيات وحقوق اليهود الذين لا يعيشون في إسرائيل. وقد لفت شمعون بيريس ويوسي بيلين نظري إلى هذا الأمر في محادثات خاصة جرت بيننا، كما لفت نظري إليه يوسي هداس وموشيه رافيف أيضًا في محادثات على قدر عالٍ من الخصوصية. إنهم يخشون من أن تمادينا في مسألة الشتات قد يتسبب بفتح صندوق باندورا، مما يسمح لجميع الفلسطينيين الذين يعيشون خارج البلاد بطرح مطالبات مماثلة».[٩٨]
كما خضع موقف المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية لاختبار آخر خلال حرب الخليج الأولى في العام ١٩٩١، حيث اقترح يورام دينشتاين، رئيس جامعة تل أبيب والخبير في القانون الدولي، استغلال هذه الفرصة بزيادة مطالبات التعويض المستحق لليهود الأفراد عن ممتلكاتهم التي صودرت في العراق خلال العقد الخامس من القرن الماضي. غير أن وزارة الخارجية والمنظمة عارضتا هذا المقترح لأنه يهدد بإضعاف الموقف التفاوضي الذي كانت تعتمده إسرائيل. ويبيّن دينشتاين لاحقًا:

> لقد جاءت الفرصة الضائعة من هزيمة العراق في حرب الخليج... اقترحت أن نحاول... في هذه المناسبة البهيجة، أن ندرج بعض المطالبات اليهودية على الأقل... [وليس مطالبات] المواطنين الإسرائيليين، ولكن ما من شك أنه كانت هناك فرصة معقولة لإضافة مطالبات المواطنين من رعايا دول التحالف التي حاربت العراق... ضاعت هذه الفرصة... كانت لدينا فرصة في ذلك الوقت لإدراج جزء على الأقل من التعويض الذي يستحقه يهود العراق... وكما تعلمون، فالفرص لا تأتي مرتين.[٩٩]

لم تكن المعركة الأساسية، وهي ليست، معركة اقتصادية حصرية. وربما لا تعتبر هذه المعركة معركة اقتصادية على الإطلاق، لأن أغلبية المشاركين في النقاشات والحوارات كانوا يدركون تمام الإدراك الفرص الشحيحة التي قد تقدم فيها الدول العربية على تعويض رعاياها السابقين. لقد كانت هذه عبارة عن عملية رمزية عكست العلاقة المعقدة بين «الهوية اليهودية» و«الهوية الإسرائيلية». وقد عمل المفهوم الكلاسيكي الذي اعتمدته الصهيونية على طمس الفرق القائم بين هذين القطبين، اللذين يمثلان في واقع الأمر الانتقال من «الشعب اليهودي» إلى «شعب إسرائيلي». لقد استمدت الممارسة الصهيونية وتأريخها قوتهما من تضخيم هاتين الهويتين دونما دراسة أو تمحيص، حيث عملتا على رفد وتصديق بعضهما بعضًا، في عملية انطوت على التشويش والتوضيح. وكانت وزارة الخارجية الإسرائيلية والمنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية تنظران إلى اعتراض اليهود غير الإسرائيليين على الاستخدام الرمزي لأملاكهم على أنه يهدد ولاية الدولة ويعزز التمييز بين الهويتين المذكورتين.

ولكن هؤلاء اليهود غير الإسرائيليين كانوا يناضلون، من وجهة نظرهم، في سبيل تشكيل ذاكرة خاصة لا تنحصر في الذاكرة التاريخية الإسرائيلية - وهي ذاكرة أبعدتها الدولة. وبعبارة أخرى، أعلن يهودي عراقي يعيش في لندن أو نيويورك أنه لم يكن يرغب في أن ينقل تاريخه الشخصي بصورة حصرية باللغة الإنشائية التي تعتمدها الدولة الإسرائيلية،

ويريد في الوقت نفسه أن يكون جزءًا منه. وقد تسبب هذا التحدي في خلخلة التناقض الذي شاب القومية اليهودية وما قامت به من طمس للتمييز القائم بين الشعب والأمة، وبين الأمة والمواطنة. لقد كانت هذه معركة حول الذاكرة.

على وجه الإجمال، نرى أن الفرضيات الثلاث التي صاغتها المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في الحيز القومي كانت إشكالية. فلم يكن النجاح من نصيب المنظمة في أي حال من الأحوال في التعبير عن موقف موحد وواضح. بل على النقيض من ذلك، أثارت هذه المنظمة خطابًا تكفل بتقويض جملة من المعتقدات المقدسة التي كانت الصهيونية الأوروبية تؤمن بها. وقد رفض الناطقون الرسميون باسم المنظمة القاعدة المشتركة التي تأسس عليها التأريخ اليهودي الأوروبي والأيديولوجيا الصهيونية بسبب مكانهم الهجين من الناحية البنيوية في المجتمع الإسرائيلي، بوصفهم يهودًا تعود أصولهم إلى الدول العربية. ومع ذلك، لم يكن الطابع الإشكالي الذي وسم توجه المنظمة يكمن في معارضتها للرواية القومية فحسب، بل كانت هذه المنظمة تعمل في الوقت ذاته على جبهة أخرى أيضًا: الجبهة «الإثنية». وبعبارة أخرى، كانت الدولة تنظر إلى نشاط المنظمة كما لو كان نشاطًا إثنيًا، وليس نشاطًا قوميًا، في طابعه.

من الحيز القومي إلى الحيز الإثني

ارتكز النقاش العام في إسرائيل، من الناحية التقليدية، على التمييز بين شكلين متوازيين من الخطاب يظهر أنهما لا يلتقيان على الإطلاق: الخطاب الإثني والخطاب القومي. فالخطاب الإثني ينظر إليه باعتباره خطابًا يهوديًا داخليًا (بمعنى الانقسام بين الأشكنازيين والشرقيين)، بينما يعد الآخر خطابًا قوميًا يهوديًا. وقد رافق تقسيم الخطاب الإثني والخطاب القومي إلى فئتين منفصلتين تمام الانفصال عن بعضهما الصهيونية المنهجية منذ بدايتها. وحسب الشرح الذي يورده غريشون شفير، تشكلت الصهيونية «باعتبارها نظرية في الشرعية السياسية، وهو ما يستدعي من الحدود الإثنية ألا تتجاوز الحدود السياسية»

(Shafir [1989] 1996: 8). وكان ينظر إلى الخطاب الإثني على أنه يشكل تهديدًا إذا ما تعارض مع فكرة الكينونة اليهودية بوصفها تصنيفًا متميزًا وفريدًا في نوعه وإثنيًا-قوميًا.[١٠٠] وبعبارة أخرى، يعتبر الخطاب الإثني جائزًا طالما يعرّف بأنه خطاب يهودي داخلي وينظر إليه باعتباره ظاهرة عابرة لا تشكل أي تهديد على التضامن القومي.[١٠١] وكان هذا هو أحد الأسباب التي حدت بالمؤسسة إلى النظر إلى حركة الفهود السود الاجتماعية التي قادها النشطاء المشرقيون وجماعة «ماتسبين» اليسارية في سبعينيات القرن الماضي على أنها تهديد خطير، وإستراتيجي تقريبًا، للمجتمع اليهودي.

كما يؤكد توزيع الأدوار الأكاديمية على التمييز بين الحيزين القومي والإثني.[١٠٢] ففي الوقت الذي ينشغل فيه المؤرخون بالسؤال القومي الخارجي، يتولى علماء الإنسان وعلماء الاجتماع التعامل مع السؤال الإثني الداخلي، حيث يعالجون التقسيم الإثني باعتباره حقيقة مسلمًا بها تحول دون الدمج المحتمل للحيزين معًا. وينزع توزيع الأدوار على النحو المذكور الصفة السياسية عن القضية «الإثنية» ويلغي احتمال التعامل مع التاريخ المشرقي والتاريخ الفلسطيني باستخدام أدوات متشابهة، على الرغم من أن كلتا المجموعتين أجبرتا على التعامل مع الصهيونية الأوروبية على المستوى الثقافي. ويتيح التحليل الذي ترتئيه المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، باعتبارها مجتمع ذاكرة يعمل ضمن النسق القومي والإثني، تحديد نقطة انطلاق جديدة. فمغزى هذا التحليل أن المسألة «المشرقية» لا يمكن أن توجد بوصفها مسألة يهودية داخلية على نحو حصري، لأن التمييز بين الخارجي والداخلي هو في حد ذاته عبارة عن تركيب أيديولوجي.

ويعكس التحليل الذي تراه المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية انفصام الشخصية الذي وسم نشاطها، وذلك لأن كل محاولة بذلتها لإعادة بناء مواد الماضي في الخطاب القومي دفعت بها إلى عمق «المستنقع الإثني». فمن جانب، احتكمت المنظمة إلى الوازع الإثني (*ethnie*) لدى أعضائها من أجل مساندة القومية الإسرائيلية، لكنها واجهت في الوقت نفسه قوى منيعة أنكرت عليها ذلك وصدت هذه الإثنية. وهذا الشرك الثقافي هو حصيلة للهوية المنقسمة المرتبطة باليهود المنحدرين من الدول العربية وبالواقع الذي يفيد

بأنهم «الغريب القريب» من القومية الصهيونية الأوروبية، بمعنى الغريب الذي يملك القدرة على الإقصاء (Simmel [1903] 1950).

لقد أعلنت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، منذ تأسيسها، رفضها الصريح للتعامل مع القضايا الإثنية الداخلية. فعلى سبيل المثال، طرح سؤال في الاجتماع الذي عقده المجلس التنفيذي للمنظمة بتاريخ ١١ آذار ١٩٦٧ حول ارتباط المنظمة مع الاتحاد السفارادي في إسرائيل. وكان الرد قاطعًا على هذا السؤال: «الاتحاد السفارادي يتعامل مع أمور داخلية. ونحن نتعامل مع الشؤون السياسية والشؤون المتصلة بالدولة. هناك فصل تام... لا ينبغي لهم أن يتعاملوا مع الأمور السياسية- أمور الدولة... كل يضطلع بعمله» (C-15). لم يكن من الممكن أن يكون رفض التعامل مع القضايا الإثنية مطلقًا، ولا حتى تجنبه، وكان هذا السؤال يبرز بين الفينة والأخرى على أجندة اجتماعات المجلس. وفي محاضرة أمام مؤتمر عقدته المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في شهر أيلول ١٩٧٩، عرض عالم الاجتماع في جامعة حيفا سامي سموحه بيانات حول «التباينات الإثنية» في إسرائيل. وعقب هذه المحاضرة، وضح بن بورات موقف المنظمة على نحو لا لبس فيه:

> لقد ألقى د. سموحه محاضرة عرض فيها بيانات مرعبة... ولكن هذا ليس من شأن المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، بالطبع. لقد ألزمنا أنفسنا، منذ البداية، بالامتناع عن التدخل في أي من الأمور الداخلية. هذا هو التزامنا الأخلاقي حسبما تمليه هيكلية المنظمة، ونحن لن نتعامل مع الشؤون الداخلية. صحيح أنه يوجد إطار فكري بيننا – وهو يشمل أولئك المشاركين من الخارج والمشاركين الإسرائيليين كذلك – بحيث يقول إنه لو كان هذا هو المجتمع الإسرائيلي، فدعونا نمارس الضغط الجماعي في دولة إسرائيل من أجل تغيير الوضع القائم. ولكنني أقول مرة أخرى إن هذا الأمر ليس ضمن اهتمامات المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية.[١٠٣]

يمكن توصيف الانتقال من القومي إلى الإثني في صورة تعبير مجازي، كما لو كان انتقالًا بين

شاشات مختلفة من شاشات الذاكرة. فقد كانت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية تنوي عرض الذاكرة اليهودية- العربية على الشاشة القومية، ولكن هذه الذاكرة أُسقطت في الوقت نفسه على شاشة أخرى: هي الشاشة الإثنية. ونتحول الآن إلى تصوير الكيفية التي اكتسبت فيها الفرضيات التي ظهر أن المنظمة تطرحها في الحلبة القومية تفسيرًا إثنيًا على نحو آني لم يكن من الممكن تجنبه. ويفسر الانتقال إلى الشاشة الإثنية، في جانب منه، التحفظات التي تولدت تجاه المنظمة وعبرت عنها وزارة الخارجية والمؤسسة الإسرائيلية بعمومها، وما أفضت إليه من انهيار المنظمة في نهاية المطاف.

لقد انزلقت الأطروحة التي تقول بـ«أولانية الكيان اليهودي في المنطقة» إلى هاوية «النقاش الإثني» لأنها انطوت على اقتراح يقول بأن للمشرقيين مطالبات بأرض إسرائيل، لا لسبب إلا لأنهم يشكلون جزءًا من منطقة الشرق الأوسط. وكان ينظر إلى هذه الفرضية بأنها فرضية انفصالية، لأنها ركزت على حقيقة مفادها أن اليهود الأوروبيين كانوا غرباء في المنطقة ومنحوا الأولوية لأبناء الطوائف المشرقية لتشكيل الأمة اليهودية. ولم تقدم هذه الفرضية حسب هذه الصيغة على نحو صريح، ولكنها طفت على السطح في النقاشات التي رعتها المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في سياقات مختلفة، على مدى السنوات الخمس والعشرين التي زاولت عملها خلالها. ولذلك، يقول يعقوب ميرون: «كان يقال في الماضي إن فلسطين هي اليهود. أما اليوم، فيقال إن فلسطين هي العرب. حسنًا، يؤسفني ذلك. القضية الأولى تكمن في الحقوق الشرعية... على المرء أن يمنح حقًا شرعيًا لليهود المنحدرين من الدول العربية... وفي هذه الأيام، يتعين على الأشكنازيين استعمال الحقوق التي أسبغتها المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية من أجل تسويغ وجود الحقوق [اليهودية] في إسرائيل». كما يقول ميرون، في معرض رده على التحفظات التي عبرت عنها وزارة الخارجية، التي رأت نزعة انفصالية في هذه الفرضية: «أقول... إنه من الخطل تسمية هذه [الفرضية] تسمية الفخ... أعتقد أنه ينبغي طرح هذه الفرضية... وهذا جيد أيضًا لأغراض داخلية. لقد عقد مردخاي بن بورات اجتماعًا مع وزير العدل، وقد رأينا أنه حتى في أوساط الأشخاص الذين لهم أولاد متزوجون من نساء تعود أصولهم إلى دولة عربية،

فإن الخوف يعتريهم حول الموضع الذي تكمن فيه حقوق الأشكنازيين. حسنًا، إذن، فنحن أيضًا نهدئ من روع الأشكنازيين بشأن هذه العبارة».[١٠٤]

لم يكن ميرون يسعى إلى إحداث شرخ، وإنما كان يسوق الفرضيات التي تؤيد حقوق اليهود في أرض إسرائيل، غير أنه كان محكومًا على فرضياته أن تأخذ مسمى «الإثنية». وعلى نحو مماثل، قال سكرتير المنظمة شمعون أفيزيمير في جولة نقاش أخرى عقدت في معهد فان لير في القدس: «علينا أن نشدد وبقوة... على أن اليهود ليسوا مهاجرين جددًا في الشرق الأوسط، ولا في أرض إسرائيل بالتأكيد. لقد شيدوا هذه المنطقة، لقد أنشأوا هذه المنطقة، وكانوا هم الأوائل في هذه المنطقة. يهود الشرق ـ ثم كانوا هم يهود الشرق [الوحيدين]، ولم يكن هناك أي أشكنازيين [هنا] في ذلك العهد».[١٠٥] وفي هذا النقاش نفسه، حذر شموئيل موريه الجميع من استخدام صيغة ترى أن الشعب اليهودي «منقسم إلى أشكنازيين ومشرقيين»، لأن «هذا الشعب هو شعب واحد».[١٠٦] وبعد أن ظهر هذا النقاش في نسخة مطبوعة، أصدرت أمانة المنظمة نسخة نقحت فيها الملاحظات التي جاءت على لسان أفيزيمير. وقد استبدل النص المنقح الكلمات «يهود الشرق – ثم كانوا هم يهود الشرق» بعبارة «اليهود بصفة عامة، وليست هذه الحالة مقتصرة على يهود الشرق».[١٠٧]

كما حذر بن بورات، الذي انتابته الخشية من ظهور خطاب إثني (بل حتى خطاب يجمع بين الإثنية والقومية على نحو أكثر حدة)، من التصريحات الانفصالية:

> أريد أن أتحدث باسم الأشكنازيين أيضًا... ما الذي سيحصل لو تلقينا تغذية راجعة وقال العرب: نحن بالتأكيد نعترف بحقوقكم المشروعة في إسرائيل... ولكن إذا كان هناك شخص ذكي بينهم، [فسوف يقول]: أنا وأنتم سوف نعيش هنا، والآن دعونا نعيد جميع البولنديين إلى حيث أتوا. أعتقد أنه يتعين علينا أن نكون مستعدين لهذا الاحتمال، ومن ثم فسوف نجد أنفسنا وقد فرض علينا وضع صعب للغاية. سوف تحصلون على حقوقكم المشروعة في أرض إسرائيل، أنتم تملكون الحق، سوف يقولون لنا ذلك... كما إن ارتباطنا ببقية السكان في إسرائيل

أساسي أيضًا، لا ينبغي لنا أن نظهر كما لو كان عندنا ميزة تفضيلية. أنا لا أزيد على طرح فرضية هنا. لست أقول إن هذا الأمر له نفس الأهمية التي تكتسيها الحقوق المشروعة إلى حد إلغائها. ولكنني أقول إنه ينبغي أن نكون مستعدين أيضًا للتفكير في هذا المسار... سوف يقول الفلسطينيون لنا... أنتم يهود من الدول العربية، أنتم أيضًا لكم حق مشروع في فلسطين... سوف يقولون إنه يجب إعادة أولئك الذين جاؤوا من أوروبا.[١٠٨]

وفي الواقع، زاد بن بورات، الذي سعى إلى إصلاح الضرر الذي أحدثه زملاؤه، الأمر سوءًا حينما أماط اللثام عن النسيج المعقد: «إذا أقررنا بأن اليهود، ودعونا نفترض بأن أولئك هم اليهود المنحدرون من الدول العربية فقط، يملكون الحق في تقرير المصير، فإنه لا أحد، ولا حتى منظمة التحرير الفلسطينية، تملك السلطة لإملاء... جوهر حقهم... لذلك، إذا أراد اليهود الذين ينحدرون من الدول العربية أن يستضيفوا اليهود الأشكنازيين، فباستطاعتهم أن يستضيفوا اليهود الأشكنازيين أيضًا».[١٠٩] وقد تأثر التصويب الذي جاء به بن بورات، من جملة عوامل، بالرسالة التحذيرية التي تلقاها حول هذا الموضوع من ممثل المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في سويسرا، غيتيل ليتمان: «علينا أن نتجنب الخلافات الداخلية التي ستمكن العرب من الاستفادة من الشرخ القائم بين الأشكنازيين والمشرقيين. ينبغي لنا أن نركز على وحدة الشعب اليهودي والمجتمع الإسرائيلي».[١١٠]

إن فرضية أولانية الشعب اليهودي وأسبقيته ليست فرضية مجردة. فبما أنه جرى النظر إليها كادعاء يعزز الحقوق المشروعة لليهود في المنطقة، وبما أن هذه الحقوق تجد تسويغًا لها من خلال اليهود الذين ينحدرون من الدول العربية، فهي تشتمل على مقترحات عملانية، ينبغي أن يتبوأ هؤلاء اليهود بموجبها موقع الصدارة في الساحة السياسية. ومرة أخرى، طرحت هذه المقترحات، وعلى نحو غير مباشر، الخطاب الإثني. وحسبما ورد على لسان بن بورات:

ها نحن هنا نحاول... أن نغير تقاليد محددة في دولة إسرائيل من أجل استعراض

المزيد من الأدلة التي تثبت بأننا جزء من الشرق الأوسط. ما هي هذه التقاليد؟ - علينا أن نقول جهارًا، لقد قلنا ذلك حتى الآن، ولن ندع هذا الأمر يبقى قائمًا في المستقبل، كذلك، [وهو بالتحديد]، أنه لا ينبغي أن يكون ممثلو دولة إسرائيل فيما وراء البحار من أصول جنوب أفريقية، أو أنجلو- سكسونية أو إيرلندية فقط، بل يجب أن يكون من بينهم أشخاص من ذوي البشرة الداكنة، بحيث ينظر إليهم على أنهم جزء من الشرق الأوسط بحق... هذا هو الدليل بشأن مسألة الشرق الأوسط.[111]

وبذلك، ينحدر النقاش القومي إلى الثقب الأسود الذي يحتضن الإثنية، مما يستثني إمكانية التركيز على القضايا السياسية التي تخص الدولة ويضع نشطاء المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، الذين ينتابهم التوتر من ظهور الخطاب الإثني، في خضم هذا الخطاب نفسه. وفضلًا عن ذلك، سرعان ما انزلقت فرضية حالة اللجوء إلى الحقل الإثني. ففي تسعينيات القرن الماضي، أطلع يعقوب ميرون المجتمعين في أحد المؤتمرات التي عقدت في جامعة تل أبيب على أنه اقترح على وزارة الخارجية خلال العقد السابع من القرن الماضي وجوب مشاركة شلومو هيليل في مباحثات السلام، بحيث يستطيع أن يقول لأحد اللاجئين من يافا، «أهلًا وسهلًا، أنا لاجئ من بغداد» [بلغته العربية]. وكان الرد الذي قدمته وزارة الخارجية لميرون: «إنك تطرح الإثنية في سياسة إسرائيل الخارجية» (النقاش الذي دار حول مسألة الأملاك اليهودية في الدول العربية، ١٠ حزيران ١٩٩٨). كما أفضى مفهوم حالة اللجوء بالمنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية إلى إنشاء تناظر بين اليهود الذين ينحدرون من الدول العربية واللاجئين الفلسطينيين. وقد تمخض هذا الأمر، من جملة نتائج، عن التذرع باستيعاب المشرقيين في مخيمات اللاجئين في إسرائيل خلال العقد الخامس من القرن الماضي، حيث عاشوا فيها عيشة اللاجئين. وفي هذا الصدد، صرح أحد المتحدثين في الحلقة الدراسية المشتركة التي عقدتها المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية مع مركز المعلومات التابع لوزارة الخارجية: «لا يستطيع سوى أولئك الذين جربوا «المعبروت» (لاستيعاب

اليهود المهاجرين إلى إسرائيل في خمسينات القرن العشرين)... وأولئك الذين شهدوا الظروف التي سادت مخيمات العبور منذ نشأتها... أن يتخيل وأن يعرف أنها لم تكن تختلف عن الظروف التي كانت سائدة في مخيمات اللاجئين العرب. هذا يعني الظروف نفسها والمتاعب نفسها في المخيمات، مع فرق واحد - وهذا الفرق يكمن في الطريقة التي جرت فيها معاملة الناس. فقد تعاملت دولة إسرائيل والشعب اليهودي مع إخوانهم بالطريقة الصحيحة. لست أقول إن جميع اللاجئين في أرض إسرائيل تلقوا المعاملة [المثالية] - فقد كنا ما نزال نعاني من النتائج التي أفرزتها مخيمات العبور؛ تسود البلاد ظواهر خطيرة نتيجة لهذه الأيام العصيبة التي عشناها في «المعبروت» - ولكن، وبصرف النظر عن كل الأخطاء، تفوقت دولة إسرائيل بما قدمته للاجئيها على العرب بما قدموه للاجئيهم في الدول العربية بشوط بعيد».[١١٢] وفي مطلع حقبة التسعينيات من القرن الماضي، ردد بن بورات هذا المعنى بقوله: «لم يكن هناك فرق بين مخيمات العبور (المعبروت) ومخيمات اللاجئين».[١١٣] كما سمى بن بورات مخيمات اللاجئين باسم «مخيمات العبور»، لغاية التأكيد على هذا التناظر والتماثل: «لقد غادر اللاجئون العرب إسرائيل. غادر نحو ٥٩٠,٠٠٠ عربي إسرائيل. وفي مقابل ذلك، وصل ٦٠٠,٠٠٠ يهودي من الدول العربية. هاتان المجموعتان عاشتا في ظروف صعبة للغاية في مخيمات العبور».[١١٤] وما من شك في أن هذه الملاحظات، وعلى الرغم من التصريح بها في إطار الحيز القومي، شكلت انتقادًا لاذعًا للمؤسسة الإسرائيلية خلال العقد الخامس من القرن المنصرم وما بعده.[١١٥]

وبناءً على ما تقدم، فإن الدرس الذي نتعلمه هو أن جوهر القضية الإثنية يكمن في الخطاب القومي الصهيوني، وذلك لأن مصادر الأيديولوجيا القومية الصهيونية مغروسة في الإثنية. فالاثنتان - الإثنية والقومية - تشكلان خطابًا واحدًا، وليس في وسع أي محاولة لتمييزهما عن بعضهما وتحديد فرق بينهما أن تطمس هذا الارتباط أو أن تحجبه.

لغات الخطاب المختلفة: ردة فعل الدولة

على الرغم من العرض المغري الذي عرضته المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية على دولة إسرائيل، بقي الموقف الذي تبنته المؤسسة مداهنًا ومشككًا. وحسب الوصف الذي خرج به ليئون تامان لهذا الموقف، «لقد عاملتنا الحكومة كما لو كنا رضعًا، أو أطفالًا صغارًا. فعندما يبكي الرضيع، يعطيه الناس لهّاية ويقولون له، خذ هذه اللهاية واهدأ. هذا هو ما شعرنا به».[١١٦] ويكشف التحليل الذي يتصدى للعلاقة التي كانت قائمة بين المنظمة والمؤسسة الإسرائيلية عن متلازمة برج بابل: لغات الخطاب المتوازنة التي لا تلتقي أبدًا.

كان يغئال ألون مصيبًا في تخوفه، عقب إنشاء المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، من ظهور «الاضطراب الإثني»، وقدم بن بورات الوعد (وكان يعني ذلك) بألا يبرز أي مظهر من مظاهر الإثنية. وكما شاهدنا، طلب وزير الخارجية موشيه ديان من المنظمة الإبقاء على نشاطها ضمن وتيرة منخفضة. وحسب وجهة النظر هذه، لم يكن الجانب الإثني الذي أثار مخاوف وزارة الخارجية بلا مبرر، حيث تروي أورا شفايتزر، رئيسة اللجنة السياسية في المنظمة أن «الناس في وزارة الخارجية كانوا يسمون نشاطنا مصلحة إقليمية». وتفسر شفايتزر ذلك بقولها: «عليكم أن تأخذوا في الاعتبار جنون العظمة لدى موظفي الحزب... فكثيرون من الناس يعتقدون بأن هذا النشاط كان إثنيًا. حتى أن بعض النشطاء التابعين لنا كانوا يعتبرونه إثنيًا... وقد حاول البعض أن يقحم السفارادية في حالة المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية».[١١٧] وقد حاولت المنظمة العمل في الساحة القومية، ولكنها لم تستطع التهرب من السمة الإثنية التي وسمتها بسبب تركيبتها وخلفية نشطائها ومضمون الفرضيات التي كانت ترتئيها. ولم تكن «إثنيتها» مقصودة، وإنما كانت مستمدة من حقل التفسير «الإثني» الذي كان منفصلًا عن المتحدث أو دوافعه أو تاريخه. لقد أطلق الرابط بين القومية والإثنية صفارات الإنذار، ولا سيما في وزارة الخارجية.

وحتى قبل انعقاد مؤتمر باريس، حذر مسؤولان في وزارة الخارجية، وهما يوسف هداس وشلومو أرغوف، من المصادقة العامة على الفرضية التي تقول بأسبقية الشعب اليهودي

في المنطقة. فحسبما جاء على لسان الوزارة، يكمن التهديد الذي تفرضه هذه الأطروحة في الفرضية الانشقاقية التي ربطت الإثنية المشرقية (دون القومية اليهودية) مع الحقوق في أرض إسرائيل. واحتج الساسة العرب، كذلك، بأن اليهود الأوروبيين وصلوا إلى هذه المنطقة من الخارج واستولوا عليها. كما كانت وزارة الخارجية تتخوف من أن يشعر الفلسطينيون بضرورة الالتزام بالرد على أطروحات المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية. ومع ذلك، فقد تجاهلت المنظمة مطالب الوزارة وصاغت فرضية أولانية الكيان اليهودي واعتمدتها باعتبارها فرضيتها المبدئية. وأصدر مؤتمر باريس دعوة للاعتراف بحق اليهود المنحدرين من الدول العربية، بما يشمله من الحق في تقاسم «الثروة القومية» التي تملكها الدول في الشرق الأوسط، وحقوقهم السياسية والثقافية في المنطقة.[١١٨] وقد حدا هذا التصريح بفاروق القدومي، رئيس الدائرة السياسية في منظمة التحرير الفلسطينية، إلى إرسال تحيته إلى المؤتمر، وحث اليهود الذين ينحدرون من الدول العربية على العودة إليها. وبذلك، تحققت أسوأ المخاوف التي تولدت لدى وزارة الخارجية، ووجهت التوبيخ والتأنيب من فورها إلى المجلس التنفيذي للمنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية. وقد عبر إسحق بن غاد، عضو المنظمة، عن الإحباط الذي شعرت به المنظمة من نفور الوزارة في مقالة نشرها في جريدة «يديعوت أحرونوت»: «لسوء الحظ، أو مما يثير السخرية، أن يبدو أن القوة السياسية التي تتمتع بها المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية تظهر بوضوح أمام العالم العربي وأمام العديد من الأجهزة في إسرائيل وفي الخارج، وأن تظهر بهذا القدر من الوضوح أمام وزارة خارجيتنا. فحتى هذا اليوم، ما تزال المنظمة تطرق أبواب وزارة الخارجية... بيد أن النجاح لم يكن من نصيب مساعيها».[١١٩]

وفي اجتماع خاص عقده المجلس التنفيذي في يوم ١٠ نيسان ١٩٧٧، نقل يعقوب ميرون، الذي كان مسؤولًا في وزارة العدل في حينه، تقريرًا عن الشقاق الذي حصل مع وزارة الخارجية بسبب مؤتمر باريس.[١٢٠] كما تبين أن المنظمات اليهودية عقدت في صيف العام ١٩٧٦ مؤتمرًا في القدس، هاجم فيه أحد مسؤولي الوزارة، وهو ماكس فروني، النشاط الذي تنفذه المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، حيث خاطب المجتمعين بقوله:

«علي أن أزيح عن كاهلي واجبًا ثقيلًا ولا يبعث السرور في النفس. أرغب في أن أوضح بأن وزارة الخارجية تساورها الشكوك حول المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية».

واقتبس ميرون عن فروني قوله إن القرارات التي خرج بها مؤتمر باريس أفضت إلى نتائج غير محمودة، ولا سيما منها الدعوة التي وجهتها الدول العربية إلى اليهود للعودة إلى «أوطانهم»؛ وهذه نهاية طريق العودة إلى صهيون بالنسبة إلى اليهود كافة (بما يعنيه ذلك من شمل اليهود الذين ينحدرون من أصول أوروبية) في أعقاب المطالبة التي رفعها اليهود العرب بالحقوق السياسية في أرض إسرائيل؛ واتكال جميع اليهود الآخرين في إسرائيل على المشرقيين طالما كان الادعاء في أرض إسرائيل يقوم في أساسه على استمرارية سكن اليهود وإقامتهم في الشرق الأوسط؛ وأخيرًا، «تشكل المطالبة التي ساقها اليهود الذين ينحدرون من الدول العربية بتلقي حصة من موارد هذه الدول مدعاةً لمنظمة التحرير الفلسطينية لكي تطرح ادعاءً مضادًا مماثلًا في وجه إسرائيل». وعلى وجه الإيجاز، قال فروني إن المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية كانت «تميل إلى التفكير [بأنها] كانت تشكل قوة مضادة أمام منظمة التحرير الفلسطينية، بل أنها كانت كذلك كيانًا مستقلًا يوازي تلك المنظمة». وخلص إلى أن وزارة الخارجية لن تسمح للمنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية «بأن تصبح دولة في داخل دولة».[١٢١]

كانت مخاوف فروني تنبع من واقع مفاده أن اليهود العرب كانوا يملكون قومية يهودية متشعبة. ففي الماضي، أطلت الطائفية الإثنية، على الرغم من النفور منها، برأسها ضمن نمط مقرر مسبقًا ودون أن تتسبب بإضعاف الوحدة القومية اليهودية. أما الفرضية التي تقول بأولانية الشعب اليهودي وأسبقيته فقد قوضت المحور القومي عن طريق تخيل الأمة باعتبارها تنبني على قاعدة لا تشمل سوى شريحة واحدة فقط من شرائح الشعب اليهودي. وقد وضع يعقوب ميرون هذا الأمر في سياقه بعد عدة سنوات: «كانت الطوائف المشرقية تعامَل كما لو كانت موضع تندر وفكاهة إلى أن حصل التحول [السياسي] في العام ١٩٧٧. ثم جاء مردخاي بن بورات وقال إنه يريد أن يساعد الدولة... أن يتجرأ أي شخص على التدخل في الشؤون الخارجية [للدولة] كان شيئًا كوميديًا بعض الشيء

وخطيرًا بعض الشيء... وقال فروني، الذي كان يتحدث إلى مؤتمر ضم رؤساء [المنظمات اليهودية الأميركية الرئيسية] وذم المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية وقدح فيها... إن [بعض] الناس يعتقدون بأنه من الممكن إقامة دولة داخل دولة، منظمة تحرير فلسطينية إسرائيلية».[١٢٢]

وقد انتاب الذعر المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية من التقرير الذي ورد حول خطاب فروني، حيث رأت أورا شفايتزر بأنه يتعين على المنظمة أن تخفف من وتيرة نشاطاتها لأنها كانت عبارة عن «أداة من أدوات الدولة ووزارة الخارجية هي السلطة العليا المسؤولة عنها».[١٢٣] وعبر مناحيم يديد عن حزنه من «تعامل وزارة الخارجية مع المنظمة كما لو كانت عنصرًا غريبًا».[١٢٤] ورأى ليئون تامان أن «الموقف السلبي الذي أبدته وزارة الخارجية من شأنه أن يضع حدًا للأمر كله» (اجتماع المجلس التنفيذي، ١٠ نيسان ١٩٧٧). وقالت ماتيلدا غيز إنه «ينبغي أن نوضح لوزارة الخارجية مرة أخرى أن المنظمة إنما أقيمت باعتبارها أداة في يد دولة إسرائيل». واقترح دافيد هكوهين «تقديم طلب إلى وزارة الخارجية لكي توضح على وجه الدقة النقاط التي تثير الخلاف بين المنظمة والوزارة». وحث د. تسيمَح على «الإحجام عن أي عمل يزيد من توتير الأجواء». وفي أواخر العام ١٩٩٢، صرح المحامي شلومو توسيا- كوهين: «أعيد التأكيد على الوعد الذي قطعته لوزارة الخارجية بأن ليس لدى أي أحد منا أي طموحات سياسية، وأنه ليست لدينا أي طموحات لأي مكاسب شخصية أو أي شيء من هذا القبيل».[١٢٥]

وكان شلومو أرغوف، الموظف في وزارة الخارجية، قد أطلع بن بورات قبل ذلك بوقت طويل على أن «العلاقة بين المنظمة ووزارة الخارجية سرية، لذا يحبذ الإبقاء على المراسلات في حدودها الدنيا» (اجتماع المجلس التنفيذي، ٢٢ آب ١٩٧٦). كما عقد اجتماع خلال شهر تموز ١٩٧٧ مع وزير الخارجية الذي عين مؤخرًا، موشيه ديان، حيث قللت المنظمة عقب هذا الاجتماع من قيمة أطروحة أولانية الشعب اليهودي، ومن ثم نالت المنظمة المصادقة الرسمية على نشاطها، ولا سيما فيما يتصل بفرضية تبادل السكان. وأوجز ديان هذا الأمر بقوله: «الآن، ليست هنالك اختلافات وليس هنالك جدال» (بروتوكول الاجتماع مع وزير

الخارجية، ٢٢ تموز ١٩٧٧). وفي شهر تشرين الأول ١٩٧٧، عرض بن بورات على سِمحا دينيتس الاتفاقية التي جرى التوصل إليها بين المنظمة ووزارة الخارجية «من أجل إزالة أي شك محتمل حول المنظمة».[١٢٦] وفي العام ١٩٧٨، أعادت وزارة الخارجية تأهيل المنظمة من خلال رسالة وجهها المدير العام للوزارة إلى أربعة عشر سفيرًا (بمن فيهم السفير في واشنطن)، حيث اقترح عليهم أن يضعوا في الاعتبار أطروحة تبادل السكان والأملاك في سياق تفسير السياسة الخارجية الإسرائيلية. ومع ذلك، واصلت مكانة المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية التراجع على مدى السنوات، في المجالات التي كانت تخص وزارة الخارجية، إلى أن جاء حلها المدوي في شهر تموز ١٩٩٩.

نقل النقد إلى حيز جديد

تناولنا في هذا الفصل الطريقة التي ينظر فيها اليهود العرب إلى أنفسهم وإلى وضعهم ضمن المشروع الصهيوني من خلال تحليل مستفيض تناولنا فيه المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، والتي عرّفناها بأنها مجتمع للذاكرة. وكما رأينا، كانت النظرة الذاتية التي تولدت لدى اليهود العرب تتأتى من خلال الرواية الصهيونية المهيمنة، التي كانت تشكل المثال الأعلى لهؤلاء اليهود والتي كانوا يتطلعون إلى أن يصبحوا جزءًا منها. وفي الوقت نفسه، وعلى نحو ينم عن المفارقة، عجز اليهود العرب عن صياغة تعريف ذاتي متسق لهويتهم القومية، بحيث لا يُنظر إليها على أنها ذات طابع إثني، بسبب الانقسام الداخلي الذي وسم الخطاب الذي كانوا يعملون في نطاقه. ولم تكن الأصوات التي برزت من المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية موحدة، بل كانت منقسمة على نفسها. ولهذا السبب بالتحديد، أفرزت تلك الأصوات أثرًا إقصائيًا تجاه الأيديولوجيا الصهيونية، وجعلت تحدي المفاهيم المكانية – الزمانية التي تنطوي عليها هذه الأيديولوجيا ضربًا من المستحيل، وكشفت آليات الخطاب والآليات السياسية التي أخرجت المشرقيين في شكل مجموعة تتحلى بالولاء والانفصال في الوقت ذاته من خلال ممارسات التوحيد والغيرية التي كانت تتضارب فيها

بينها. وقد أماط الخطاب الذي اعتمدته المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية اللثام عن التناقض الذي انطوت عليه المجموعة المشرقية والطريقة التي انتهجتها القومية الصهيونية في إعداد آليات الإنكار والذاكرة، التي تجتمع على محو مصادرها الإثنية وطمسها.

يحتاج المنطق القومي، في بادئ الأمر، إلى الإثنية لكي يرسخ نفسه باعتباره بِدْئياً وأولانيًا ولكي يتمكن من تحديد المصادر التاريخية والدينية لهذه الإثنية. ويسعى المنطق القومي، في مرحلته الثانية، إلى طمس الانتماء الإثني بوصفه جزءًا من أيديولوجيا البوتقة التي تسعى إلى دمج الجماعات كلها وصهرها، وبالتالي تشكيل نموذج موحد للفرد القومي. ولكن هذا التطور بحد ذاته هو الذي يفسخ المنطق القومي ويخلخل تماسكه واتساقه. ولهذا السبب، كانت أي محاولة بذلتها المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية لإعادة تشكيل ماضيها ضمن سياق الخطاب القومي تجبرها على تبني موقف إثني، وهو موقف ما فتئت تكتشفه في نفسها وترى فيه نوعًا من أنواع الأخطاء التي تقسم الهوية القومية إلى «مشرقيين» («مزراحيين») مقابل غربيين» («أشكنازيين»). كما وجدت المنظمة نفسها، وبفعل الضغط الذي مارسته المؤسسة الصهيونية عليها، مجبرة على تحمل المسؤولية عن هذا الخطأ وإنكار توجهها الإثني. وكان الخطاب الصهيوني المهيمن يعمل، في الوقت نفسه، على استحضار هذا الخطأ الإثني بغية رفضه، وبالتالي تصوير نفسه على أنه خطاب عالمي وأن يلقي طابعه الإثني في عالم النسيان.

ولا يمكن حل بعض المفارقات التي أبرزناها في سياق مناقشة حالة المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية إلا من خلال إعادة النظر في الأسئلة المتصلة بجوهر النقد الاجتماعي وسياسة الاحتجاج. وتميل الروايات النقدية إلى تقسيم الساحة الاجتماعية على نحو ثنائي إلى جماعات نقدية - احتجاجية وجماعات منصاعة - ملتزمة، وذلك حسب نموذج ينطوي على موقف معلن مسبقًا لهذه الجماعات في الحلبة السياسية. وفي الواقع، يمكن النظر إلى الأجندة «غير النقدية» التي اعتمدتها المنظمة بشأن القضايا القومية، والتي كان ينظر إليها على أنها موجودة إلى جانب «المواقف النقدية» المعلنة التي جرى التعبير عنها في الوقت نفسه (دون أن تعارضها)، على أنها تُضعف صلاحية هذا النوع من التقسيم المستبق أو جدواه.

ونتيجة لذلك، تستدعي الحاجة إعداد تحليل على درجة أكبر من التعقيد، بحيث يشمل الفعل الاجتماعي أيضا.

وفي هذا المقام، يقدم عالم الاجتماع الألماني أولريخ بـك إطارًا تحليليًا يتيح الإمكانية لإجراء تحليل مختلف للسياسة (Beck 1994, 2003). ويرى بـك أن أدوات التحليل التي نستخدمها ترتبط بنموذج «الحداثة الأولى» التي ظهرت في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر. فقد حملنا ذلك النموذج على أن نفكر في السياسة في ثنائيات وأن نرسم خريطتها ضمن الهيكليات القائمة التي تشكل جزءًا من النموذج نفسه أيضًا، وذلك من قبيل الأحزاب السياسية والنقابات العمالية والجمعيات الرأسمالية والبرلمانات والمحاكم. وقد تمحور هذا النوع من السياسة حول الثنائيات المعروفة، مثل اليسار أو اليمين، الرأسمالية أو الاشتراكية، المثالية أو المادية، الراديكالية أو المحافظة، القومية أو معاداة القومية. ويقول بيك إن «التوجه الحداثي» لا يجيز لنا أن ندرس السياسة بأدوات تتسم بقدر أكبر من الدقة أو أن نتعرف عليها في مواضع أخرى تظهر في نفسها. وعوضًا عن ذلك، يقترح بـك مفهوم «الحداثة المتأخرة» (أو «الحداثة الثانية»)، الذي يحجب الوضوح الحداثي ويرفض الاستسلام لتصنيفات الخريطة السياسية القديمة (أنظر، أيضًا، Bauman 1991). كما يقترح بـك دراسة عمليات الفردنة السياسية وتفكيك التراتبيات الهرمية المتلقاة، جنبًا إلى جنب مع السياسة المنظمة. وتعتبر سياسة الحداثة المتأخرة مكثفة وتنضح بعدد المشاركين والمواقف، والسياسة من الأسفل والسياسة الثانوية.

ونحن لسنا بحاجة إلى التسليم بفرضية بـك بحذافيرها، لأنها تنطوي على الخطر الذي تشكله الفردانية المطلقة، والتي ربما تشير في فحواها إلى إلغاء الخريطة الأيديولوجية أو الأخلاقية أو تكرارها، وهي خريطة لا غنى عن ضرورتها في واقع الحال. ومع ذلك، يمكننا توظيف الأفكار التي جاء بها بـك لدراسة النشاط الذي يؤديه الناشطون الاجتماعيون من خلال منظور المصالح المتعددة، التي يعتبر بعضها مشتتًا، ومن خلال وعي غير منظم وغير معدل على نحو متسق وموحد. وهذا يفترض أن التقسيم الاجتماعي الذي ورد في تصنيفات سياسية معينة هو تقسيم مائع في أصله، ويسمح بالمزيد من التنظيم والتشتيت

والتعدد والتناقض، في الوقت عينه.

ومما لا يبعث على الدهشة أن هذه النتيجة تفضي بنا أيضًا إلى قطبية نظرية مختلفة اختلافًا تامًا. وهذه هي قطبية الخطاب ما بعد الكولونيالي في الدراسات الثقافية. ويتصدى هومي بابا للمنهجية الثنائية التي يراها إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق» (*Orientalism*) (1978) (Bhabha 1994). وبذلك، يقوض إطار التحليل الذي وضعه سعيد، والذي يقوم في أساسه على تفريق ثنائي بين الشرق والغرب، نفسه بنفسه. وبينما يعتبر إطار سعيد صحيحًا من الناحيتين التاريخية والمعرفية، فهو يشوش في الوقت ذاته منطق المراقِب ومنطق المراقَب. ومثل هذا الإطار التحليلي يحافظ كذلك على مواقع الذات والموضوع، اللذين يشكلهما هذا الخطاب ويقدمهما على أنها دائمان ومستقران. وفي الواقع، يضع كتاب سعيد «الاستشراق» يده على الوضع الإشكالي للنظرية النقدية في الظروف ما بعد الكولونيالية، مثلما يقر هو نفسه بذلك في مواضع أخرى (انظر Said 1993). ولا يثير بابا التساؤلات حول العلاقة القمعية بين المستعمِر والخاضع للاستعمار، بل هو يضفي الإشكالية على الثنائية الحادة بينهما. وبعبارة أخرى، لا تقصي المعارضة والتعاون بعضهما بعضًا، بل يمكن توليد الواحدة منهما من الأخرى، كما تغذي الواحدة منهما الأخرى وترفدها (Hever and Ophir 1994: 143).

إن التحليل الذي نسوقه في هذا المقام يعيننا على الهرب من ثنائية المعارضة / التعاون (حسب التعبير الذي يوظفه الخطاب الصهيوني) وعلى نقل النقد إلى حيز جديد. ولا يجعل هذا الأمر استقطاب المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية ضمن الخطاب الصهيوني ممكنًا فحسب، بل يجعل العكس ممكنًا كذلك: استقطاب الخطاب الصهيوني وإدراجه في حيز أيديولوجي جديد، وهو «الحيز الثالث» حسبما يسميه بابا (Bhabha 1994). ولا يطيع الحيز الثالث المحددات السياسية التقليدية، من قبيل التمييز بين الخطاب القومي والخطاب الإثني. وعوضًا عن ذلك، يحجب هذا الحيز الحدود القائمة بين تلك الحدود ويشكلها في آنٍ معًا. ويقترح الحيز الثالث أن الكينونة المشرقية لا تشكل ظاهرة حاسمة في الصراع في «الكينونة الأشكنازية»، وإنما هي عبارة عن خط حدودي سياسي- ثقافي وميتافيزيقي، يشكل جميع

المشاركين في النقاش الذي يتطرق إليه جزءًا منه. وهو ليس خطًا رفيعًا يستعصي على الرؤية، بل هو موقع جنباته واسعة ويقع على امتداد طريق يجري فيه نشاط مشتت متعدد الوجوه، بحيث يبرز إلى الوجود أحيازًا جديدة في الفكر والنشاط.

هوامش الفصل الخامس

١ علينا أن ننوه إلى أن الانشغال بمسائل تتصل بتشكيل الذاكرة الجمعية خضع لتحول جذري خلال حقبة الستينيات من القرن الماضي، وذلك عشية التطور الذي شهدته الحركات المناهضة للكولونيالية وما بعد الكولونيالية. فالدراسات ما بعد الكولونيالية تنظر إلى التأريخ والذاكرة الجمعية باعتبارهما مصدرًا يشرعن الهيمنة الثقافية وتقرير المصير، حيث أعادا تشكيل الروايات التاريخية المتعارف عليها باسم الجماعات المضطهدة. كما انعكس التوجه الذي تستند الدراسات ما بعد الكولونيالية إليه في المطالبة بالتعددية الثقافية في الغرب. ومن الأمثلة على ذلك المعارضة التي تزعمها الأميركيون الأصلانيون لعطلة عيد الشكر ومكانة كريستوفر كولومبوس في الثقافة الأميركية، أو المحاولات التي قادها الأميركيون الأفارقة لإعادة بناء النصوص الأفريقية الأصيلة. وفي الوقت ذاته، يرفض الفكر ما بعد الحداثي احتمال وجود رواية تاريخية متسقة، كما ينكر الفكرة التي تقول بوجود حقيقة تاريخية واحدة، ويسعى هذا الفكر بدل ذلك إلى التعبير عن علاقة غير خطية ومعقدة بين الذاكرة والتاريخ. ويتيح لنا هذا التوجه أن نعيد دراسة المصادر المستمدة من السلطة لسياسة الذاكرة وأن نميط اللثام عن توظيف الماضي على نحو يعود بالفائدة على من يستخدمه (Olick and Robbins 1998). وقد طغت على الدراسات ما بعد الكولونيالية والفكر ما بعد الحداثي العمليات التاريخية التي أضفت قدرًا أكبر من التأكيد على الاهتمامات الثقافية والبحث في الذاكرة الجمعية، مثل انهيار الاتحاد السوفييتي ودول أوروبا الشرقية التي كانت تدور في فلكه، وسياسة الإيذاء، وإجراءات العفو والصفح التي تطورت في جنوب أفريقيا وأستراليا ويوغسلافيا السابقة وغيرها (Kammen 1995). وقد تركت هذه الأحداث صداها في إسرائيل كذلك. فعلى سبيل المثال، لا يشكل طلب الصفح الذي قدمه رئيس الوزراء إيهود باراك لليهود المشرقيين، أو اعترافه الجزئي بمعاناة الفلسطينيين، عملية إسرائيلية داخلية فحسب، بل هي تدل على استيراد نوع عالمي يعترف بضحايا الصراعات القومية أو الإثنية في أمكنة أخرى. وفي هذا السياق، علينا أن نأخذ في الاعتبار مطالبة الفلسطينيين بالاعتراف بالنكبة (التي حلت بهم في العام ١٩٤٨) باعتبارها شرطًا مسبقًا للتوصل إلى حل سياسي للنزاع القائم.

٢ يعتبر عباس شبلاق (Shiblak 1986) وشلومو سفيرسكي (Swirski 1995) من القلائل الذين اختلفوا مع هذا النوع من التأريخ. وانظر، أيضًا، (Shenhav 1999a). وعلى الرغم من ندرة الأدبيات التي تنتقد هذا التأريخ في الخطاب الأكاديمي الإسرائيلية، فهناك شهادات شخصية تعارض الرواية التي تسردها المؤسسة، ومن ذلك الشهادة التي أدلى بها جلعادي في مؤلفه (Giladi 1998).

٣ يرى بيلاه (Bellah et al. 1985) أن «مجتمع الذاكرة» يشارك في إعادة رواية قصته، وهي الرواية التي تشكله» (1985: 153).

٤ يستند التوثيق في هذا الفصل على نظام التوثيق الذي اعتمدته المنظمة لأن المواد التي كانت تحتفظ بها لم تنقل

حتى ذلك الحين إلى أي أرشيف رسمي.

٥ شارك الأشخاص التالية أسماؤهم بن بورات عمله في تأسيس المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وهم: عوفيد بن عوزر وشاؤول بن سمحون (رابطة اليهود المغاربة)، وماتيلدا غيز (رابطة المهاجرين التونسيين)، وحاييم غوشن ومناحيم يديد (رابطة المهاجرين السوريين)، ودافيد بيت إيل (رابطة المهاجرين العراقيين). وقد ترأس هذه المنظمة ليئون تامان، وهو مليونير يهودي من لندن (ويعود في أصوله إلى السودان) إلى جانب بن بورات. وحل عوفيد بن عوزر محل بن بورات في رئاسة المنظمة بعد استقالته من مجلسها التنفيذي في العام ١٩٨٨، كما حل شلومو توسيا- كوهين، وهو أحد المحامين المعروفين، محل تامان في إدارة المنظمة بعد وفاته.

٦ تعتبر عضوية ميرون في المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية شاهدًا على حالة التناقض التي اعترت علاقتها مع الدولة، حيث كانت النشاطات التي ينفذها بصفته مديرًا لدائرة التشريعات العربية في وزارة الخارجية تتداخل إلى حد بعيد مع النشاطات المقررة له بصفته عضوًا في المجلس التنفيذي للمنظمة. وكان ميرون يتولى، بكل تعصب، حراسة وثائق تسجيل الأملاك الذي نفذ في إسرائيل خلال حقبة الخمسينيات من القرن الماضي. ولم يكن أي شخص آخر غيره يملك القدرة على الوصول إلى هذه الوثائق والاطلاع عليها. بل ادعى ميرون (في مقابلة شخصية أجريناها نحن معه) بأنه هو من أوحى لبن بورات بفكرة تأسيس المنظمة المذكورة.

٧ مقابلة شخصية مع مردخاي بن بورات، ١٦ آذار ١٩٩٨، وانظر أيضًا المؤتمر الثاني للمجلس التنفيذي العالمي للمنظمة، ١١ أيلول ١٩٧٩، ص. ١٠.

٨ أورا شفايتزر، المؤتمر القومي الرابع للمنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، ١٦ كانون الأول ١٩٩٣، المخطوطة ٦٢.

٩ اجتماع لجنة العمل التابعة للمنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، ١١ آذار/ مارس ١٩٧٦، المخطوطة ١٣.

١٠ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، المؤتمر القومي الرابع، تل أبيب، ١٦ كانون الأول ١٩٩٣، المخطوطة ٤٨.

١١ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، المؤتمر الثاني للمجلس التنفيذي العالمي، ١١ أيلول ١٩٧٩، المخطوطة ٤أ.

١٢ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، المؤتمر القومي الرابع، تل أبيب، ١٦ كانون الأول ١٩٩٣، المخطوطة ٤٧.

١٣ يصادق كتاب إليشار «لحيوت عِم فلستينيم» (أن تعيش مع الفلسطينيين) على معظم النقاط التي احتجت بها المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية على مدى سني وجودها. ويحتل هذا الأمر أهمية خاصة لأن إليشار كان يترأس مجلس السلام الإسرائيلي-الفلسطيني خلال العقد السابع من القرن الماضي، وذلك بالمقارنة مع معظم أعضاء المنظمة الذين كانوا ينضوون تحت راية حزب العمل، وحزب «رافي» وحركة «حيروت».

١٤ جريدة «هآرتس»، ٢٨ تشرين الثاني ١٩٧٥، ص. ٢.

١٥ «اليهود القادمون من الدول العربية: الإهمال والضرر». جريدة «يديعوت أحرونوت»، ٩ تموز ١٩٧٦، ص. ١٣.

١٦ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، ١ شباط ١٩٧٥، المخطوطة ٥.

١٧ للاطلاع على نقاش مستفيض حول هذه الأطروحة، انظر (Roumani 1983).

١٨ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، ٦ حزيران ١٩٧٥، بيت سوكولوف.

١٩ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، رسالة إلى وزارة الخارجية، ٣٠ تموز ١٩٨٩.

٢٠ الاجتماع الوطني لممثلي جمعيات المهاجرين من الدول العربية، ٢٩ أيار ١٩٧٥.

٢١ الحلقة الدراسية التي عقدتها المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية مع مركز المعلومات التابع للدولة، ١ شباط/ فبراير ١٩٧٦.

٢٢ اجتماع المجلس التنفيذي للمنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، ١١ آذار ١٩٧٦، المخطوطة ١٦أ.

٢٣ مؤتمر المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في معهد فان لير في القدس (Van Leer Jerusalem Institute)، ٢٨ تشرين الثاني ١٩٧٨.

٢٤ من مقابلة في المجلة الأسبوعية للجيش «بَمَحانيه»، ٢٢ آذار ١٩٨٩. وللاطلاع على تحليل ما بعد كولونيالي لكتابات سامي ميخائيل، انظر (Ben-Haviv 2004).

٢٥ للاطلاع على نقاش حول التحليل الذي يسوقه شِختيان في سياق التاريخ الأوروبي، انظر (Weiss 2004). ولقراءة نقاش نظرية للمظالم التاريخية في هذا السياق، انظر (Barkan 2000).

٢٦ يستشهد مؤيدو هذه النظرية، ولا سيما من أعضاء المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، بمعاهدة لوزان باعتبارها خط الأساس الذي يستندون إليه (انظر، مثلًا، Shulewitz and Israeli 1999). وبموجب هذه الاتفاقية، تحول مليون شخص إلى «يونانيين» و ٣٥٠,٠٠٠ آخرون إلى «أتراك». ومع ذلك، كان اللاجئون اليونانيون يعرفون أنفسهم بأنهم لاجئون حتى بعد خمسين عامًا من وصولهم إلى اليونان، وذلك حسبما يبينه هيرشون في كتابه (Hirschon 1989).

٢٧ انظر (Cohen 1991: 55–60). وانظر أيضًا رد نورمان ستيلمان على كوهين في العدد نفسه (Stillman 1991: 64–65)، وانظر (Cohen 1994) كذلك.

٢٨ من الأهمية أن نؤكد، في هذا المقام، على أن الصهيونية المعيارية ليست وحدها من يعزو ظهور هذه الحركة في أوروبا إلى ظاهرة معاداة السامية وحدها. فشلومو أفنيري، مثلًا، يرى أن القوى المحركة الرئيسية التي وقفت وراء نشوء الصهيونية كانت تكمن في الليبرالية الأوروبية وحركة التحرر التي أعقبت الثورة الفرنسية ـ التي تمخض عنها طمس تميز اليهود في مجتمعهم وهويتهم وحثهم على التركيز على غيريتهم ـ والنهضة القومية التي شهدتها أوروبا، والتي أنشأت هويات جديدة تقوم على أساس الأصل الإثني واللغة والهوية القومية (سواء كانت حقيقية أم متخيلة). وقد أنتجت هاتان العمليتان مفكرين من أمثال ليون بينسكر وثيودور هرتزل وماكس نورداو، الذين تتبعوا أصولهم القومية أنفسهم أيضًا. ويوضح أفنيري أن ظهور الحركة الصهيونية لم يكن استجابة لظاهرة معاداة السامية، وإنما ردًا على حركة التحرر وبروز الجنسية بعد الثورة (Avineri 1981).

٢٩ نشرت دورية «الحدود اليهودية» (*Jewish Frontier*)، في أعقاب حرب العام ١٩٦٧ (التي تعرف بحرب

الأيام الستة)، اقتباسات عن الكتب العربية كانت تنم عن معاداة السامية، كما أشارت إلى ترجمة كتاب «بروتوكولات حكماء صهيون» إلى اللغة العربية.

٣٠ ألبرت ميمي، «من هو العربي اليهودي؟»، «هآرتس»، ٢٧ أيلول ١٩٧٤، ص. ١٧. وانظر أيضًا (Memmi 1975).

٣١ يحدد ميمي، في المقالة التي نشرها في جريدة «هآرتس»، خمسة عوامل يصف فيها العلاقات المنسجمة بين العرب والمسلمين. وأول هذه العوامل الدعاية العربية التي أنحت باللائمة على يهود أوروبا الذين وصلوا إلى الشرق الأوسط باسم الصهيونية بسبب نشوب الصراع الإسرائيلي-الفلسطيني وبرأت العرب منه. ثانيًا، الفكر اليساري الأوروبي الذي كان ينظر إلى العرب كأمة مضطهدة وكانت تفتقر، بسبب ذلك، إلى الظروف التي تتيح تطور ظاهرة معاداة السامية. ثالثًا، المؤرخون الذي تولوا تأريخ أحداث الهولوكوست، والذين كان منهم يهود، ممن رفضوا على أساس فرادة المحرقة الاعتراف باحتمال إبادة اليهود واضطهادهم في أماكن أخرى كذلك. رابعًا، الأطر العقلية في أوساط الإسرائيليين الذين لم يشعروا بالارتياح من تقبل العالم العربي في ضوء العلاقات الإشكالية التي قامت بين اليهود والمسلمين. وخامسًا، الميول التي ظهرت في أوساط اليهود القادمين من البلدان العربية لزخرفة ماضيهم وتنميقه بالحنين إلى الشرق. وحسبما يراه ميمي، فقد تمثلت النتيجة التي تراكمت من هذا الفعل بوصف مثالي وخرافي للماضي. ويغيب عن بال ميمي، وهو يشرح المصادر التي تنبع منها وجهة النظر المثالية للماضي، أن يضع وجهة نظره هو ضمن السياسة المعاصرة.

٣٢ Saul Friedman, "The Myth of Arab Toleration," *Midstream*, 1970; Friedman "Arab Hostility to Jews," *Jewish Frontier*, 1972; Rose Lewis, *Jewish Frontier* 1974.

٣٣ انظر (Bat Ye'or 1985)، وانظر أيضًا، (Bat Ye'or 1999).

٣٤ «من سمع بها، من يعرف شيئًا عنها؟!»، «مَعيان هَشَفواع»، العدد ٤٩٢، الجزء الأسبوعي من التوراة [سفر اللاويين ١]، ٥٧٦٠ [١٩٩٩].

٣٥ وفضلًا عن ذلك، أثار هذا الموقف التوتر بين أعضاء المنظمة في ضوء القوة المتنامية للحركة الإسلامية في المناطق وفي إسرائيل. فعلى سبيل المثال، قالت أورا شفايتزر، «ما أريد أن أحذركم منه هنا ـ لقد سمعت نبرات معينة عن الإسلام، نبرات صحيحة من الناحية التاريخية في واقع الأمر ـ صراعنا مع الدول العربية. أود أن أتوخى أقصى درجات الحذر... دعونا لا نجعل من هذا حربًا ضد الإسلام، أيضًا. أود أن أحذركم من ذلك، إلى حد بعيد» (أرشيف المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، المؤتمر القومي الثالث، ٥ نيسان ١٩٩٠، ٤٧).

٣٦ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، المؤتمر القومي الثالث، ٥ نيسان ١٩٩٠، المخطوطة ٥٩.

٣٧ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، المؤتمر القومي الثالث، ٥ نيسان ١٩٩٠، المخطوطة ١٠.

٣٨ لم يكن ميرون أول من طرح هذه الفرضية (انظر، مثلًا، شمشون إيرليخ، «اللاجئون اليهود مقابل الفلسطينيين»، «هآرتس»، ٢٢ أيلول ١٩٧٤، ص. ٩)، مع أنه قدمها بلغة أكاديمية وعلمية.

٣٩ يرفض ميرون، كما هو حال الفرضيات الصهيونية الكلاسيكية، الربط التاريخي بين الصهيونية والكولونيالية الأوروبية والعداوة تجاه اليهود. ومن الأهمية أن ندرك أن الأعمال العدائية التي يصفها ميرون وقعت خلال حقبة الأربعينيات من القرن الماضي، ونادرًا ما حدثت قبل العام ١٩٤٥، بعدما تزايد النشاط الصهيوني في ربوع الشرق الأوسط خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها.

٤٠ حسب ما أورده يعقوب ميرون، صرح هيكل باشا: «يعيش مليون يهودي بسلام في مصر (وفي البلدان الإسلامية الأخرى) ويتمتعون بحقوقهم المدنية كاملة. ومن المؤكد أنهم لا يريدون الهجرة إلى فلسطين. ومع ذلك، فإذا ما أقيمت دولة يهودية، فلن يملك أي أحد القدرة على تجنب المشاكل. فسوف تندلع أعمال الشغب في فلسطين، وسوف تنتشر في جميع الدول العربية، وسوف تفضي إلى حرب بين العرقين». وفضلًا عن ذلك، «إذا قررت منظمة الأمم المتحدة تقسيم فلسطين، فعليها أن تتحمل المسؤولية عن الأحداث الجسيمة وعن المذبحة التي سيتعرض لها عدد كبير من اليهود» (Meron 1992: 28).

٤١ ذكر بن بورات، بعدما سئل عن الأسباب التي حدت باليهود إلى الخروج من العراق، أن السبب الرئيسي يتمثل في حنين اليهود إلى إسرائيل وأن السبب الثاني يكمن في «عجز الحكومة العراقية عن منع الهروب» (مؤتمر المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في معهد فان لير في القدس (Van Leer Jerusalem Institute)، ٢٨ تشرين الثاني ١٩٧٨، المخطوطة ١٦).

٤٢ ومع ذلك، تعززت هذه الأدبيات بفرضية العلاقات العدائية التي سادت بين اليهود والمسلمين، وهو ما سعت الأدبيات المذكورة إلى إثباته والتدليل عليه.

٤٣ ينتقد ميرون، في هذا المقام، الموقف المهيمن الذي تبنته حركة العمل الصهيونية، والذي حال دون سماع الأصوات التصحيحية حتى ضمن الخطاب الصهيوني. ويرى ميرون أن النتيجة كانت تتمثل في إضعاف الموقف السياسي الإسرائيلي تجاه العالم العربي. ولم تتح الفرصة لنبذ هذه الهيمنة على الذاكرة إلا مع انتخاب مناحيم بيغين في العام ١٩٧٧.

٤٤ من بين الباحثين الذين درسوا يهود العراق إستر مئير وغات وقزاز، انظر (Esther Meir 1993, 1996; Gat 1989; Kazzaz 1991). ومن الباحثين الذين تناولوا اليهود في العالم الإسلامي ستيلمان وسعدون (Stillman 1996; Sa'adun 1992). وتقدم إستر مئير، التي درست الصهيونية في العراق، ردًا واضحًا على المداخلات التي أدلى بها ميرون في مؤتمر عقد في حرم جامعة تل أبيب: «لم يفرض أحد ذلك عليهم، ولم يطردهم أحد... باستخدام أساليب الطرد... لقد نفذ هذا الأمر ضمن إطار من التعاون... بين حكومة العراق وحكومة إسرائيل» (جامعة تل أبيب، نقاش حول مسألة الممتلكات اليهودية في الدول العربية، ١٠ حزيران/ يونيو ١٩٩٨، تسجيل وتفريغ ألكساندرا كاليف وشيرلي هاوسر).

٤٥ دأبت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية على وضع هذا المفهوم في سياق دولي. انظر، مثلًا، (Shulewitz and Israeli 1999).

٤٦ انظر، أيضًا، المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، الحلقة الدراسية المشتركة مع مركز المعلومات التابع للدولة، ١ شباط ١٩٧٦.

٤٧ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وثيقة داخلية، ٢٩ أيار ١٩٧٥.

٤٨ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وثيقة داخلية، ٦ حزيران ١٩٧٥.

٤٩ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، الحلقة الدراسية المشتركة مع مركز المعلومات التابع للدولة، ١ شباط ١٩٧٦، ٤.

٥٠ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وثيقة داخلية، ٦ حزيران ١٩٧٥.

٥١ المؤتمر القومي لممثلي جمعيات المهاجرين من الدول العربية، ٢٩ أيار ١٩٧٥.

٥٢ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وثيقة داخلية، ٦ حزيران ١٩٧٥، بيت سوكولوف. وبعد ذلك، أصبح بن بورات الذي تقلد منصب وزير في حكومة بيغين رئيس اللجنة الوزارية التي اضطلعت بمهمة إيجاد حل لمشكلة اللاجئين (عن طريق توطينهم في المناطق المأهولة). وقد استبدلت هذه اللجنة مصطلح «معبروت» («مخيمات اللاجئين») بمصطلح «بؤر الضائقة» (محضر اجتماع المنظمة العالمية للاجئين العرب، ٢٣ حزيران ١٩٨٣).

٥٣ مؤتمر المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في معهد فان لير بالقدس (Van Leer Jerusalem Institute)، ٢٦ شباط ١٩٨٦.

٥٤ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وثيقة داخلية، ٦ حزيران ١٩٧٥، بيت سوكولوف.

٥٥ المصدر السابق.

٥٦ المصدر السابق.

٥٧ المصدر السابق.

٥٨ المصدر السابق.

٥٩ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وثيقة داخلية، ١١ آذار ١٩٧٦.

٦٠ المصدر السابق.

٦١ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وثيقة داخلية، ٢ آذار ١٩٧٦.

٦٢ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وثيقة داخلية، ١١ آذار ١٩٧٦، المخطوطة أ٧.

٦٣ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، الاجتماع الداخلي الذي عقده المجلس التنفيذي للمنظمة، ١١ آذار ١٩٧٦.

٦٤ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، اجتماع داخلي، ١٣ آذار ١٩٧٦، المخطوطة أ١٧.

٦٥ مؤتمر المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في جامعة تل أبيب، ٦ حزيران ١٩٩٨.

٦٦ مؤتمر المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، تل أبيب، ١٦ كانون الأول ١٩٩٣، المخطوطة ١٢٩.

٦٧ س. فرايد، «ياتيد نئمان»، ٣١ كانون الأول ١٩٩٣.

٦٨ يشير الكاتب هنا إلى ما نشره ميرون في العام ١٩٩٢ (Meron 1992).

٦٩ دائرة البحوث الاستخباراتية العسكرية، ٦٦٠/ ٠٥٥٠، ١ حزيران١٩٧٥ (وقد عثرنا على هذه الوثيقة في مكتب المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية).

٧٠ في شهر آذار ١٩٥١، أعلن موشيه شاريت أمام الكنيست، «سوف نأخذ في الاعتبار قيمة الأملاك اليهودية التي جمدت في العراق في حساب التعويض الذي تعهدنا بدفعه للعرب الذين تخلوا عن ممتلكاتهم في إسرائيل» (سجلات الكنيست، الكنيست الأول، الجلسة الثالثة، ٧، ١٣٥٨-١٣٥٩). ولا يتضح من هذا التصريح ما إذا كان شاريت ينوي الاستفادة من الأملاك المجمدة لكي يتجنب دفع التعويضات بكاملها (بناءً على الادعاء الذي يقول بأن قيمة أملاك اليهود كانت أعلى من قيمة الأملاك التي تخلى العرب عنها)، أو ما إذا كان يهدد العراق بالتراجع عن قراره القاضي بتجميد الموجودات اليهودية فيه. ويرى س. فرايد (Fried 1998) أن تعويض الفلسطينيين عن الممتلكات التي تركوها وراءهم يصب في مصلحة إسرائيل، لأن من شأنه أن يضع حدًا لمطالبة الفلسطينيين بحق العودة. وأيًا كان الأمر، فقد عملت وزارة الشؤون الخارجية الإسرائيلية، وتحت رعاية شاريت، على صياغة نظرية المقايضة التي اعتمدها وزراء الخارجية اللاحقون أيضًا، من قبيل غولدا مئير وموشيه ديان. انظر، أيضًا، المقابلة التي أجريت مع شَماي كوهين، أحد مسؤولي وزارة الخارجية، «هآرتس»، ١٠ ١ ١٩٥١، ص. ١

٧١ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، المؤتمر القومي الثالث، ٥ نيسان ١٩٩٠.

٧٢ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، الحلقة الدراسية المشتركة مع مركز المعلومات التابع للدولة، ١ شباط ١٩٧٦.

٧٣ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، رسالة داخلية، ١٦ تشرين الثاني ١٩٩٢.

٧٤ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، المؤتمر القومي الرابع، تل أبيب، ١٦ كانون الأول ١٩٩٣.

٧٥ انظر، أيضًا، أرييه ديان، «أعط كنيسًا، وخذ مسجدًا»، «هآرتس»، ٢٣ أيلول ١٩٩٩. وبيتر هيرشبيرغ، «أملاك خاصة، ابق بعيدًا»، (*Jerusalem Report*)، ٢٧ أيلول ١٩٩٩، ص. ١٦-٢٣.

٧٦ داود بركات، ورد اقتباسه في (*Jerusalem Report*)، ٢٧ أيلول ١٩٩٩، ص. ١٧.

٧٧ «الشرق الأوسط»، (لندن)، ٣ كانون الأول ٢٠٠٠، استشهد بهذه المقالة وترجمها مركز الشرق الأوسط للإعلام والبحوث.

٧٨ كما عارض الأعضاء الإسرائيليون في المنظمة أطروحة الأملاك، مع أن الاحتجاجات التي ساقوها لم تكن بذات الحدة. فعلى سبيل المثال، اعترضت ماتيلدا غيز على تعريف نفسها وتعريف زملائها بأنهم «لاجئون». ولذلك، كانت غيز ترى التناقض قائمًا بين الادعاء بكونها صهيونية والمطالبة في الوقت نفسه بحقوقها في الأملاك التي تركتها في بلدها الأم، تونس: «أقف هنا والمشاعر المتداخلة تموج بي- مشاعر مختلطة لأن الحماسة التي انتابتنا من الهجرة إلى إسرائيل والميزة التي منحت لنا... طيلة هذه السنوات... لم تجد طريقها إلى أذهاننا لكي نطالب بحقوقنا ونستعيد ما تركناه وراءنا» (المؤتمر القومي لموفدي اتحاد المهاجرين اليهود من الدول

العربية، ٢٩ أيار ١٩٧٥، ٣ب). ومع ذلك، تلاشى الهدوء النسبي الذي كان يميز هذه الفرضية بالمقارنة مع الثورة المفتوحة التي أطلقها غير الإسرائيليين.

٧٩ للاطلاع على الجدل الذي دار بين المنظمة العالمية لاستعادة أملاك اليهود وقيادة الجالية اليهودية في بولندا، انظر «المنظمة العالمية لاستعادة أملاك اليهود مقابل يهود بولندا»، «هآرتس»، ٢٥ تشرين الأول ١٩٩٩، ١أ.

٨٠ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، المؤتمر القومي الرابع، تل أبيب، ١٦ كانون الأول ١٩٩٣، المخطوطة ٣٦.

٨١ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، اجتماع المجلس التنفيذي، ١ حزيران ١٩٧٨.

٨٢ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، بروتوكول اجتماع المجلس التنفيذي، ٢٠ آب ١٩٧٨.

٨٣ (*Jerusalem Report*)، ٢٧ أيلول ١٩٩٩، المخطوطة ٢٠.

٨٤ رسالة من دانغور، ١٦ آب ١٩٩٣.

٨٥ الرسالة المؤرخة في ٢٩ أيلول ١٩٩٣.

٨٦ الرسالة المؤرخة في ٥ تشرين الأول ١٩٩٣.

٨٧ الرسالة المؤرخة في ١ تشرين الثاني ١٩٩٣.

٨٨ (*Jerusalem Report*)، ٢٧ أيلول ١٩٩٩، ص. ١٨.

٨٩ *The Scribe: Journal of Babylon Jewry*, no. 72 (Sept. 1999): 17.

٩٠ للاطلاع على المزيد من المعلومات حول فلاح، انظر (Goldberg 1992, 1997).

٩١ «يديعوت أحرونوت» ١٨ نيسان ١٩٩٣.

٩٢ «يديعوت أحرونوت»، ١٧ كانون الأول ١٩٩٣.

٩٣ «هامودياع»، ١٦ كانون الأول ١٩٩٣.

٩٤ رسالة إلى يوسف بن أهارون، ٢٥ تموز ١٩٩٣.

٩٥ مؤتمر المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، ١٦ كانون الأول ١٩٩٣، ٢٠.

٩٦ المصدر السابق، ٢٤.

٩٧ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، المؤتمر القومي الرابع، تل أبيب، ١٦ كانون الأول ١٩٩٣.

٩٨ المصدر السابق، المخطوطة ٤١.

٩٩ مؤتمر المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في جامعة تل أبيب، ٦ حزيران ١٩٩٨، المخطوطة ١٤٠-١٤١.

١٠٠ وقد عبر الوزير دافيد بينكاس ورئيس الوزراء دافيد بن غوريون عن هذا الموقف بصورة واضحة وموجزة في اجتماع عقده مجلس الوزراء الإسرائيلي خلال شهر آذار ١٩٥٢، حيث صرح بينكاس: «لقد توصلت إلى نتيجة مفادها أننا شعب فريد في نوعه، وليس لنا نظير ولا يماثلنا أي شعب آخر، ولا مثيل لنا في أي دولة أخرى». ورد بن غوريون على ذلك بقوله: «أنا مستعد لأن أذهب إلى هذا الحد وأن أقول إننا أمة فريدة في نوعها. لا شيء يشبهنا» (الاجتماع ٢٨/ ٥٧١٢، ٩ آذار ١٩٥٢، ٣٥-٣٦). ومن الجدير أن ننوه، في هذا

المقام، إلى النقلة البارعة التي صاغها بن غوريون من شعب إلى أمة.

١٠١ بل يجري تجنب الإثنية، حتى في الخطاب اليهودي الداخلي، باعتبارها عاملًا منظمًا على المستوى السياسي (Herzog 1986). ومع ذلك، لم تمثل الإثنية تهديدًا وجوديًا طالما لم تقوض تماسك الأيديولوجيا المرتبطة بالقومية الإسرائيلية – اليهودية وطالما اعتبرت ظاهرة مؤقتة قد تختفي مع استكمال عملية «الصهر في البوتقة» (انظر، أيضًا، Dahan-Kalev 1991: 288–89; Dahan-Kalev, 1999; Levi 1995; Dahan and Levi 2000; Yonah 2005).

١٠٢ للاطلاع على الطريقة التي يتيح فيها توزيع الأعمال الأكاديمية أشكال الوعي المختلفة ويحجبها، انظر (Shenhav 1999a).

١٠٣ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، المؤتمر الثاني للمجلس التنفيذي، ١١ أيلول ١٩٧٩، المخطوطة أ٣.

١٠٤ المجلس التنفيذي للمنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، ١١ آذار ١٩٧٦، المخطوطة ب٧.

١٠٥ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وثيقة داخلية، ٢٩ شباط ١٩٨٦، المخطوطة ٧.

١٠٦ المصدر السابق، ص. ٢٧.

١٠٧ المصدر السابق، ص. ٧.

١٠٨ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وثيقة داخلية، ٢٩ شباط ١٩٨٦، ١١ آذار ١٩٧٦، المخطوطة ب١٥.

١٠٩ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وثيقة داخلية، ١١ آذار ١٩٧٦، المخطوطة ب١٦.

١١٠ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وثيقة داخلية، ٢٥ آب ١٩٧٥.

١١١ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، الحلقة الدراسية المشتركة مع مركز المعلومات، ١ شباط ١٩٧٦.

١١٢ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وثيقة داخلية، ١ شباط ١٩٧٦، المخطوطة ٣.

١١٣ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، المؤتمر القومي الثالث، ٥ نيسان ١٩٩٠.

١١٤ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وثيقة داخلية، ٥ نيسان ١٩٩٠، المخطوطة ١٨.

١١٥ وقد جرى تعديل عبارة «مخيمات اللاجئين» في مرحلة لاحقة، ولكن كما رأينا، بقيت الإشارة التي ترد إلى مخيمات اللاجئين ومخيمات العبور مجازية («بؤر الضائقة») بغية المحافظة على التناظر القائم بينهما.

١١٦ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وثيقة داخلية، ١٦ كانون الأول ١٩٨٩، المخطوطة ١٥.

١١٧ أورا شفايتزر، مقابلة شخصية، ١٠ آذار ١٩٩٨.

١١٨ «أن توزع الحصة المناسبة في الثروة القومية التي تملكها بلدان الشرق الأوسط على اليهود المنحدرين من الدول العربية» و«أن يستوفى حق اليهود من أبناء الدول العربية، بما فيها حقهم السياسي، بكامله».

١١٩ إسحق بن غاد، «اليهود المنحدرون من الدول العربية ـ الإهمال والضرر»، «يديعوت أحرونوت»، ٩ تموز ١٩٧٦، ص. ١٨.

١٢٠ وزارة الخارجية الإسرائيلية، وثيقة رقم (A/R/ C13/70)، وقد وجدنا هذه الوثيقة لدى المنظمة العالمية

لليهود من البلاد العربية.

١٢١ وزارة الخارجية الإسرائيلية، وثيقة رقم (A/R/ C13/70)، وقد وجدنا هذه الوثيقة لدى المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية.

١٢٢ يعقوب ميرون، مقابلة شخصية، ١٨ آذار ١٩٩٨.

١٢٣ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، وثيقة داخلية، ٢٢ آب ١٩٧٦.

١٢٤ المصدر السابق.

١٢٥ المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، اجتماع أعضاء المجلس التنفيذي، تل أبيب، ١٦ حزيران ١٩٩٢، المخطوطة ٤.

١٢٦ التقرير الذي رفعه بن بورات إلى المجلس التنفيذي للمنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، ٢٢ تشرين الأول ١٩٧٦.

ما بعد الصهيونية المنهجية

خضع اليهود العرب، الذين يسمون بالمزراحيين في العادة، للدراسة بحسب مجموعة متنوعة من وجهات النظر والروايات التاريخية. وقد تعاملت الأبحاث التي أعدتها المدرسة التاريخية اليهودية، وعلى مدى ردح طويل من الزمن، مع هؤلاء اليهود في المجتمعات الأصلية «التي استضافتهم»، ودرست ثقافاتهم المحلية وتواريخهم الدينية وعلاقاتهم مع الجاليات اليهودية الأخرى والأنماط المتغيرة التي وسمت علاقاتهم مع البيئات العربية المحيطة بهم. وركزت وجهات النظر التي انطوى عليها التاريخ الاجتماعي على الخصائص الديمغرافية لليهود من البلاد العربية، من قبيل أنماط الزواج والخصوبة، وحياتهم اليومية ومواقعهم الطبقية المتغيرة. ومن جهة أخرى، تصدت الدراسات التي تتناول المجتمع الإسرائيلي لاستيعاب المزراحيين في إسرائيل، وللقائهم مع الدولة، وتعبئتهم وحشدهم من خلال السياسة، وأشكال احتجاجاتهم وحراكهم (أو جمودهم) ومكانهم ضمن منظومة التقسيم الطبقي والأنظمة السياسية الإسرائيلية.

وبينما تضيف هذه التقاليد البحثية المتباينة قيمة إلى المعرفة الممتدة التي نملكها، فهي تعاني في الوقت نفسه من تجزئة وتشتت وانحياز إلى حد لا يستهان به بفعل نظرية المعرفة الصهيونية. فنلاحظ، مثلًا، ومن وجهة النظر الصهيونية، أن التاريخ اليهودي، وتاريخ المجتمع الإسرائيلي لهذه الغاية، بالكاد يلم بتاريخ الشرق الأوسط، وأن التاريخ اليهودي وتاريخ العالم، ناهيك عن تاريخ الشرق الأوسط، ينقسم إلى دوائر مختلفة، وأن حياة اليهود العرب في الدول العربية تعتبر شاذة وغير سوية، وأنه ينظر إلى هجرتهم إلى إسرائيل كما لو كانت هي الحل المحتوم لهذا الشذوذ. وقد سعينا في هذا الكتاب إلى وضع المزراحيين ضمن السياق الأعم للشرق الأوسط من خلال توظيف إطار ما بعد كولونيالي، ودراستهم باعتبارهم يهودًا عربًا. وتمكننا إستراتيجية البحث على هذا النحو من التصدي لنظرية المعرفة الصهيونية ودراسة اليهود العرب في سياق الكفاح الوطني الفلسطيني كذلك.

ولغايات التوضيح والتأكيد، فقد تصدى المفكرون من مختلف الاختصاصات والحقول المعرفية للرواية الغائية الصهيونية المهيمنة في هذا الميدان على مدى العقدين المنصرمين. فعلى سبيل المثال، اعترض من يعرفون بالمؤرخين الجدد على ما تسوقه نظرية المعرفة الصهيونية بشأن الأحداث التي شهدها العام ١٩٤٨، وقدموا بيانات جديدة حول المجازر التي اقترفها الجنود الإسرائيليون في القرى الفلسطينية واستعرضوا روايات تصحيحية حول استخدام ذاكرة المحرقة وإساءة استخدامها في الخطاب العام. ولسوء الحظ، لم يضطلع «المؤرخون الجدد» - إلا في عدد قليل من الاستثناءات - بدراسة اليهود العرب ولم يقدموا أدلة جديدة عنهم. والأهم من ذلك، نرى أن هذه الدراسات التصحيحية تخضع في العديد من الحالات -وعلى نحو ينم عن التناقض- لما نسميه «الصهيونية المنهجية»، التي ترتكز من جملة ما ترتكز عليه على ثنائية بين دراسة اللاجئين الفلسطينيين ودراسة اليهود العرب. فمثلًا، يعترض إيلان بابه (Pappe 2001, 2002) على التأريخ الصهيوني، ويفترض بأن الأحداث التي واكبت طرد اللاجئين الفلسطينيين من ديارهم في العام ١٩٤٨ وتدمير ما يقرب من ٤٠٠ قرية فلسطينية لا ينبغي أن تُدرس في سياق التاريخ العسكري، بل باعتبارها تطهيرًا عرقيًا مباشرًا للفلسطينيين على يد اليهود. وعلى هذا المنوال، يصف بيني موريس الفظائع التي ارتكبها الجيش الإسرائيلي بحق الفلسطينيين ومسؤوليته عن مشكلة اللاجئين الفلسطينيين (Morris 1986a, 1987). ومع ذلك، لا يتطرق بابه- وكذلك موريس- إلى موضوع اليهود العرب والدور الذي أناطته الحركة الصهيونية بهم من ناحية نظرية تبادل السكان. وعلى خلاف هذين المؤرخين، يقدم عباس شبلاق (Shiblak 1986)، وهو نفسه لاجئ فلسطيني، أول دراسة نقدية لهجرة اليهود العراقيين في سياق القومية العربية والصهيونية. ولكن ما يبعث على الأسف أن شبلاق يتجاهل اللاجئين الفلسطينيين في تحليله.[1] وبينما تعد الدراسة التي أعدها شبلاق جديدة وتطرق آفاقًا جديدة، فهي تتغاضى عن العلاقة القائمة بين اليهود العرب والفلسطينيين. وقد علمتنا الصهيونية المنهجية أن نتعامل مع هاتين القضيتين باعتبارهما حقلين منفصلين من حقول المعرفة.

كان الهدف الرئيس الذي سعينا إليه في هذا الكتاب يتمثل في دراسة اليهود العرب في السياق

الصهيوني، وتجاوز الفرضيات التي تنطوي عليها الصهيونية المنهجية في الوقت نفسه. وقد سعينا، ومن خلال طرح وجهة نظر ما بعد كولونيالية، إلى إعادة دراسة اللغة التي أنتجتها الصهيونية المنهجية، والتأريخ الذي شكلته، والنظرية المعرفية التي استندت إليها هذه اللغة وذلك التأريخ. واشتملت هذه الدراسة على ثلاث إستراتيجيات تحليلية تتناول النظرية المعرفية والتأريخ والمنهجية.

النظرية المعرفية

نحن لا نوظف مفهوم اليهود العرب لدراستهم فحسب، بل أيضا باعتبارهم يشكلون وجهة نظر معرفية ننطلق منها لإعادة دراسة التكوين الداخلي للممارسة الصهيونية والتأريخ الصهيوني والأساس المنهجي الذي يرتكزان عليه. وعلى وجه التحديد، يركز التحليل الذي سقناه في صفحات هذا الكتاب على ثلاثة محاور تؤلف الرزمة الصهيونية: القومية والديانة والإثنية. وقد سعينا، باستخدام الأفكار ما بعد الكولونيالية والتي تقترن مع وجهة النظر الذي يراها لاتور، إلى استكشاف الطريقة التي تتشكل فيها العلاقات القائمة بين هذه المحاور بواسطة التهجين، وكيف يختفي هذا التهجين من خلال أفعال التطهير. وفي هذا السياق، تنبع طاقة الصهيونية وطول عمرها وصمودها من «الجمع المبدع» لهذه الفئات في الممارسة والخطاب. ومع ذلك، يستدعي مظهرها كحركة حديثة تقسيم ممارساتها وتجزئتها إلى مناطق أنطولوجية منفصلة بعضها عن بعض.

التأريخ

تتلخص الإستراتيجية الثانية في تفسير مطلع العقد الرابع من القرن الماضي باعتباره نقطة بداية تسلسلية. وقد استهللنا عملنا في هذا الجانب بالبحث عن تأريخ بديل على أساس الافتراض الذي يقول بأن المعرفة، أي معرفة، تميل إلى النشوء على نحو فوضوي، وغير

منظم ومعقد ومتداخل في الغالب. ويرد أفضل توصيف للطابع الفوضوي الذي يسم المعرفة في الاستعارة التي يستخدمها غيل ديليز وفيليكس غوتاري في سياق حديثهما عن الجذمور (Deleuze and Guattari 1987). فالجذمور ينمو في جميع الاتجاهات، ويتضاعف في اتجاهات لا يمكن توقعها، ويتفرع في جميع نهاياته في الوقت نفسه. ولا يتوقف الجذمور عن الارتباط مع السلاسل السيميائية أو منظومات السلطة، مما يتمخض عن إقامة خطوط ومفترقات وتقاطعات وفروع متشابكة لا تشكل أي بدايات أو نهايات محددة. وعلى خلاف الشجرة، لا يملك الجذمور هيكلًا أو سلالة، ويرفض تمثيله أو تقنينه.

ومقابل القوى المحركة التي يتمتع بها الجذمور، إذا صح التعبير، يبسط التأريخ الصهيوني تاريخ اليهود العرب وينظمه ويعرض «نقاط الالتقاء بين التدفقات المفسرة»(Deleuze and Guattari 1987: 451). ويعرف التأريخ الصهيوني وصول اليهود العرب إلى إسرائيل باعتباره النقطة التاريخية التي نشأ فيها تاريخهم الحديث وحصل فيها لقاؤهم الأول مع الصهيونية والقومية، مما شكل ثنائية متناقضة وواضحة بين ماضي هؤلاء اليهود العرب وحاضرهم الصهيوني. وبالمقارنة مع النظرة المرتكزة على الدولة، عرضنا نقلة في نطاق التركيز، وذلك من خلال الاقتراح الذي يقول بأن اللقاء الذي تم بين اليهود العرب والصهاينة في الحيز الكولونيالي في عبدان خلال العقد الرابع من القرن الماضي باعتباره «حيزًا ثالثًا». فقد كانت اللقاءات التي جرت بين اليهود العرب والحركة الصهيونية قبل هذه الفترة عابرة ومجتزأة، ولم تكن تنطوي على خيط منتظم يربطها بعضها ببعض. ولم «تكتشف» الحركة الصهيونية أن اليهود العرب يشكلون مهاجرين محتملين إلا في العقد المذكور. وكانت القيادة اليهودية في فلسطين تعمل في تلك الحقبة كما لو كانت دولة، مع فروعها ومؤسساتها وأيديولوجياتها المختلفة لم تكن موحدة بعد.

ونستطيع في هذه المرحلة، التي نعرفها على أنها نقطة البداية، أن نحدد وجود سلطة «الدولة»، وأن ننظر إليها مع ذلك على أنها لم تزل في طور التشكل. ويقدم هذا الفاصل التاريخي لنا أداة منهجية مفيدة يمكننا من خلالها مراجعة العديد من الافتراضات الغائية المرتبطة بحتمية العمليات التاريخية. ونحن ندرك إمكانية الاعتراض على هذا الاختيار

وإعادة صياغته. فالتاريخ حقل شائك. واللحظات العظيمة (وكذا الرجال العظماء والنساء العظيمات والحيزات العظيمة) تتشكل من خلال تبسيط الحقائق و«إدارة التاريخ». وتتصف اختيارات المراحل التاريخية – وإلى حد ما على الأقل – بالاعتباطية، ويمكن بالتالي استبدالها بمراحل أخرى يمكن تسويغها ومسوغة في الوقت عينه. وبناءً على ذلك، فإذا سلم المرء بأن العام ١٩٤٢ يشكل نقطة البداية، فعليه أن يسأل أيضًا: كيف يساعدنا ذلك على بلوغ فهم أفضل للقاءات المبكرة والمتأخرة بين الصهيونية واليهود العرب. فقد شهدت عبدان في حقبة الأربعينيات من القرن المنصرم بواكير المساعي المنهجية التي نفذتها القيادة الصهيونية في سبيل صياغة مشروع ديمغرافي استهدف الجاليات اليهودية العربية. واستهلت لغة هذا المشروع ونظريته المعرفية نشوءها وتطورها خلال هذه الحقبة. ويفسر لنا الواقع الذي يقول بأن جذور هذا المشروع الديمغرافي لم تترسخ إلا في العقد الرابع من القرن المنصرم الأسباب التي تبين أن هجرة اليهود اليمنيين في الفترة الواقعة بين العامين ١٩١٠ و١٩١٢ لم تكن موجهة حسب هذه المحددات، إلى جانب الأسباب التي أبقت على هجرتهم هجرة انتقائية. وعلاوةً على ذلك، يميط لنا هذا الواقع اللثام عن الإحباط الذي شعر به المبعوثون الصهاينة عندما كانوا يشجعون اليهود المغاربة على الهجرة إلى فلسطين في العام ١٩٤٣ وممارسات الاستقطاب التي استخدموها قبل في عبدان.

المنهجية

تكمن الإستراتيجية الثالثة في اختيار أربع «شذرات جينولوجية» (Foucault 1997) تتعلق بتاريخ اليهود العرب، وفي دراسة هذه الشذرات في ضوء خلفية نقطة البداية التي افترضناها في هذا المقام: (أ) السياق الكولونيالي الذي جرى فيه اللقاء الأول؛ (ب) الجدل الذي سبق هذا اللقاء حول الدين والعلمانية؛ (ج) ما أقدمت عليه الدولة الإسرائيلية من توظيف نظرية تبادل السكان؛ (د) تحدي الذاكرة في ضوء التقنيات التي وظفتها الصهيونية في تعاملها مع هذه الذاكرة. وتعتبر «الشذرات الجينولوجية»، بحكم تعريفها، مشتتة وغير

متصلة، ولا ينطبق عليها «التاج النظري الذي يمكن أن يوحدها» (Foucault 1997). وتستخرج هذه الشذرات من «الرمل التاريخي» بغية وضعها في «معادلة حسابية» مرة أخرى لغايات المشاركة النقدية من أجل السماح للاعتراض على الروايات التاريخية السائدة وتحديها.

ولذلك، ففي الوقت الذي تنشأ فيها الحلقات التي تناولناها بالوصف في ثنايا هذا الكتاب وتتطور في تسلسل زمني – منذ أوائل العقد الرابع من القرن الماضي في عبدان حتى الثقافة والسياسة المعاصرة في إسرائيل – فهي تتمحور في تشكيلها أيضًا حول هذه الشذرات الأربع.

ونستعرض فيما يلي موجزًا لما ورد في هذا المؤلف، عن طريق جمع عدد قليل من الخيوط التي تتوزع في فصوله لكي نركز على بعض النتائج الرئيسة، والافتراضات المعرفية والتأكيدات النظرية.

البناء الاجتماعي للقومية

نلاحظ بأنه في الوقت الذي اعتمدنا فيه وجهة نظر ما بعد كولونيالية من أجل تفسير اللقاء الذي حصل بين المبعوثين الصهاينة واليهود العرب، فقد استندنا في الوقت ذاته على وجهة نظر ظاهراتية تستعرض منطق البناء الاجتماعي. ولذلك، فقد أحجمنا عن الخروج بتصريحات تحليلية حول الصهيونية باعتبارها كولونيالية، بل بينا أن الحياة اليومية التي عاشها المبعوثون الصهاينة كانت مشربة بالممارسات الكولونيالية. كما امتنعنا عن الخروج بمثل هذه التصريحات حول السمة العلمانية لهؤلاء المبعوثين، وعرضنا بدل ذلك كيف كانت ممارساتها تصطبغ بتفسير لاهوتي للعالم الذي يحيط بهم. ومن المعروف أنه ربما يمكن تفسير الواقع الذي كان أينزو سيريني يعمل فيه كعامل في شركة «سوليل بونيه» (الفصل الأول حتى الفصل الثالث)، أو شموئيل يافنيئيلي الذي يعمل تحت ذرائع مزيفة بوصفه مبعوثًا دينيًا (الفصل الثالث) على أنه تلاعب صهيوني وتكتيكات خداعة. ويمكن إسناد

مثل هذا التفسير إلى نظريات الأيديولوجيا في المدرسة النيو- الماركسية على نحو يمكن رؤيته وإدراكه. فعلى سبيل المثال، كان يمكننا أن نقترح، ومن جهة النظر التي يراها غرامشي (Gramsci 1971)، أن يافنيئيلي وبوصفه مبعوثًا صهيونيًا كان بمثابة واسطة يسرت بسط الهيمنة الثقافية، وأنه عمل بناءً على ذلك على توسيع نطاق هيكلية الشرعنة التي وظفتها الصهيونية وتحقيق السيطرة الأيديولوجية على اليهود اليمنيين. كما كان بإمكاننا أن نشمل الفكرة التي طرحها ألتوسير (Althusser [1969] 1971) حول الاستنطاق لكي نبين كيف «تستقطب» الأيديولوجيا أو «تحول» الأفراد إلى ذوات تخضع للنظام الصهيوني.

وبينما يمكن قبول هذه التفسيرات من الناحية النظرية – وقد استندنا إليها إلى حد ما – فقد قررنا أن نوظف وجهات النظر التي تعتبر ظاهراتية في غالبها، والتي لا تعتمد على هيكلية أيديولوجية مسبقة تنظر إلى الصهيونية بوصفها مشروعًا واضحًا ومتماسكًا منذ البداية، أو تضع إطارًا مفاهيميًا للمبعوثين الصهاينة باعتبارهم جزءًا من «النخب المتحكمة» (Brubaker 1996). وبينما تعتبر التفسيرات المذكورة مفيدة بخلاف ذلك – حسب السياق الذي ترد فيه – فقد تتسم بالقصور فيما يتصل بالوضع التاريخي المادي محل النظر. والسبب الرئيسي في ذلك أنها تتغاضى عن الجوانب المعقدة التي تشترك في تشكيل تاريخ (أو تواريخ) القومية (أو القوميات). فالصهيونية لم تكن، وهي في مهدها، بعد قوة مهيمنة تمثل إطارًا أيديولوجيًا متماسكًا أو خطابًا موحدًا. بل على العكس من ذلك، كانت الصهيونية عبارة عن مجموعة من المراكز المشتتة أو المساعي العابرة (على الرغم من أنها كانت جريئة ومغوارة إلى حد بعيد)، ولم تكن هذه المراكز والمساعي ترقى إلى مرتبة هيئة واحدة وموحدة. ويتمثل أفضل وصف للصهيونية في واقعها المبكر في أنها كانت لامركزية وتقوم في أساسها على شبكات متفرقة تتعامل مع نشاطها من خلال ممارسات «التجربة والخطأ»، وتعبر عن مصالح متعددة ومتنوعة يقصي بعضها بعضًا في بعض الأحيان.

وتتناغم وجهة النظر هذه مع استخدام الشبكات كوحدة تحليل تتسم بقدر أكبر من الصلاحية لدراسة القومية على النحو الذي طرحناه في الفصول الأول والثاني والثالث من هذا الكتاب. وتتبنى هذه الدراسة الاقتراحات التي طرحتها الأدبيات السوسيولوجية

مؤخرًا لدراسة القومية من خلال إطار من الشبكات، دون النظر إليها كما لو كانت كيانًا ثابتًا. فالشبكات لا تنطوي على التزامات أيديولوجية مسبقة، وهي لا تتوافق مع «اجتماعي» متجسد (Latour 2005). ويقترح روجرز أن ننظر إلى الجماعات القومية باعتبارها تتشكل وتظهر على نحو طارئ، ومتقلبة، وليس باعتبارها تصنيفات جامدة (Brubaker 1998). وبذلك، يستطيع المرء أن يخلص إلى أن توحيد الهويات القومية، وتجسيد مفهوم القومية نفسه، هو نتاج لهذه الشبكات وليس العكس. وحسبما ورد على لسان كريغ كالهون (Craig Calhoun)، فإن الهوية القومية لا يمكن «حصرها من خلال فكرة المصلحة. فالهوية لا تزيد كونها بناءً مستقرًا نسبيًا للعملية المتواصلة التي ينفذها النشاط الاجتماعي» (Calhoun 1991: 52). ويمكن تطبيق هذه النتيجة النظرية على مختلف الأوضاع التي تشتمل على تعريف الجماعات وممارساتها السوسيولوجية التي تنشأ معها. وبالنسبة إلى تاريخ الصهيونية، فهو يشير إلى أن الأيديولوجيا الصهيونية توحدت من خلال الممارسات العابرة والمشتتة، وأنها لم تكن موجودة منذ نشأتها.

الكولونيالية وما بعد الكولونيالية في دراسة المجتمع الإسرائيلي

لقد ركزنا على أهمية وجهات النظر الكولونيالية وما بعد الكولونيالية في دراسة اليهود العرب. وقد تطرقنا إلى هذه المسألة بدراسة السياق الكولونيالي الذي تجسدت فيه اللقاءات الأولى بين اليهود العرب والمبعوثين الصهاينة الأوروبيين. وبينّا أن الكولونيالية كانت تشكل محورًا رئيسيًا في هذه اللقاءات، وليس ذلك لأن الإمبراطورية البريطانية كانت تتولى تنظيم البعثة الصهيونية في أوساط اليهود العرب وتيسرها فحسب، بل لأن هذه اللقاءات كانت تتم بوساطة الممارسات الكولونيالية المشربة بافتراضيات استشراقية حول اللون والعرق والاحتلال الإثني. وبناءً على ذلك، يقدم هذا الكتاب مساندة قوية لتطبيق منظور ما بعد كولونيالي على فهم العلاقات الإثنية، ليس بين اليهود والعرب، بل بين اليهود أنفسهم

أيضًا. ويملك المنظور ما بعد الكولونيالي – الذي كانت غالبية الباحثين الإسرائيليين تنكره حتى وقت متأخر – القدرة على تقديم إطار مفيد لدراسة العلاقات القائمة بين اليهود الأوروبيين وغير الأوروبيين باعتبارها علاقات معرقنة ومشرقنة. كما يعزز هذا المنظور اختيار حالة عبدان في العام ١٩٤٢ بوصفها نقطة انطلاق مفيدة في هذا الجانب. وبينما كانت العلاقات المعرقنة والمشرقنة بمثابة خصائص مهمة أيضًا من خصائص اللقاء بين اليهود العرب والمجموعات الأوروبية في إسرائيل خلال العقد الخامس من القرن الماضي، فقد كانت هي نفسها مخيفة بفعل منطق الجمود الذي كان سائدًا في هذه الفترة. ويستعرض الحيز الثالث الذي وسم عبدان تجليات هشة وواضحة للعلاقات التي أضفيت عليها سمات عرقية وشرقية لأن الذراع الطويلة التي امتلكتها الدولة ومنطقها لم يكونا قادرين بعد على إخفاء هذه الخصائص والتعمية عليها. وتقترح حالة عبدان، وبوضوح، بأن دراسة اليهود العرب في إسرائيل لا ينبغي أن تنحصر في المنظور المرتكز على الدولة، حيث ينظر إليهم على أنهم مهاجرون يخضعون للمنطق التصنيفي الذي تعتمده الدولة وأنهم رهن لإحسانها وممارساتها. ولذلك، تعتبر الدراسات التي تتصدى للمزراحيين في السياق الإسرائيلي، وعلى الرغم من أهميتها – من ناحية تكيفهم أو الحراك الذي عاشوه أو الاحتجاجات التي خاضوها ضد الدولة – جزءًا أصيلًا لا يتجزأ مما اصطلحنا على تسميته «الصهيونية المنهجية». ونحن نقترح، عوضًا عن ذلك، بأن ينبغي فهم العلاقات القائمة بين اليهود العرب واليهود الأوروبيين ضمن السياق العالمي للتاريخ الكولونيالي (وما بعد الكولونيالي).[٢] وهنا، تكتسي فكرة «الاستشراق اليهودي» أهمية أكبر (Shohat 2001; Khazzoom 2004; Raz-Krakotzkin 1998، وانظر أيضًا Barnai 2002)، حيث توحي بوجوب إظهار الإطار الذي تنتظم فيه العلاقة بين المزراحيين والأشكنازيين بحيث يشمل النظرية المعرفية الكولونيالية التي تسبك فيها.

ومن شأن هذا الإطار، حال تبنيه، أن يستوعب نتائج إضافية بشأن إضفاء السمات العرقية والشرقية على اليهود العرب في إسرائيل. فعلى سبيل المثال، أعد نيسيم مزراحي (Mizrachi 2004) دراسة نقدية حول الدور الذي يضطلع به علم النفس بوصفه علمًا في نزع الصفة

السياسية عن رسم الحدود الإثنية وتهميش الإثنية في إسرائيل. وعلى وجه التحديد، يطرح مزراحي فكرة «علم النفس الإثني» التي تبين كيفية توظيف علم النفس – في ساحات مؤسسية مختلفة – من أجل شرعنة عمليات الشرقنة والعرقنة من خلال إضفاء وصم علمي على اليهود العرب. فمثلًا، يبين مزراحي بأن علم النفس الإثني كان يرى في أيامه الأولى، وبحكم ارتباطه بأعمال كارل فرانكشتاين على مدى العقد الخامس من القرن الماضي، أن «التخلف الثقافي» الذي وسم اليهود العرب كان مرتبطًا بما لوحظ من اعتلالهم النفسي، والذي كان الرأي السائد يرى ضرورة تغييره. وبعد ذلك، باتت الدالات الإثنية تتلاشى بالتدريج في الوقت الذي تعمق فيه تقسيم العمل الإثني.

وتفترض شوحام ميلاميد (Melamed 2002, 2004)، في سياق تحليلها للخطاب الديمغرافي الذي ساد إسرائيل خلال حقبة الخمسينيات من القرن الماضي، بأن الافتراض المالتوسي الجديد – بشأن العلاقة الطردية السلبية بين عدد الأطفال ومستوى التطور – اضطلع بدور مركزي في «شرقنة» اليهود العرب. فقد وظفت العلاقة السببية بين الفقر وحجم الأسرة، التي جرى إبرازها في الخطاب «العالمي» حول السكان، في السياق الإسرائيلي لتسويغ انعدام المساواة الإثنية بين اليهود، وباتت الخصوبة العالية في أوساط اليهود العرب أداة محورية في توصيفهم على أنهم «مادة بشرية رديئة»، و«متخلفون» و«متكلون على خدمات الرفاه». ولذلك، تبين ميلاميد بأنه إلى جانب توصيف معدلات الخصوبة العالية بين الفلسطينيين على أنها تشكل تهديدًا ديمغرافيًا لـ«الأمة» اليهودية، فقد وجد تهديد ديمغرافي داخلي في ضوء فجوة الخصوبة بين اليهود المزراحيين واليهود الأشكنازيين. ومع ذلك، ففي ذات الوقت الذي كان فيه اليهود المزراحيون يهددون بتجاوز تعداد المحاربين القدامى و«شرقنة» إسرائيل، كان ينظر إلى «الرحم الخصب» الذي كان المزراحيون ينعمون به بمثابة سلاح في «الحرب الديمغرافية» ضد العرب. ونتيجة لذلك، تفترض ميلاميد بأن المزراحيين كانوا محاصرين في حيز «وسيط» شكلته حالات التوتر التي نشأت بين التهديدين المذكورين. كما كان أبناء المزراحية عالقين بين الوعود بالاندماج وممارسات الإقصاء، وبين الغرب الصهيوني والشرق العربي، وبين

النظرات المتنازعة تجاههم بوصفهم «يهودا أصيلين» و«أغيارا» بدائيين.

وعلى هذا المنوال، يستعرض يوسي يونا (Yonah 2004) كيف أن الخطاب الذي يتناول هجرة اليهود الروس إلى إسرائيل كان يرتكز على نظرية معرفية استشراقية. فعلى سبيل المثال، قال أحد الصحافيين البارزين في سياق رده على الهجرة الروسية في مطلع التسعينيات من القرن الماضي:

> توشك دولة إسرائيل أن تشهد تغيرًا مذهلًا... وهذا يعني زلزالًا ديمغرافيًا. كلا، أنا لست أتحدث عن العرب مقابل اليهود، بل أتحدث عن المزراحيين مقابل الأشكنازيين. لقد صرنا ندرك بأن دولتنا التي استهلت مهمتها كدولة أشكنازية، انحرفت أو تحولت، إن أردتم، على مدى العقدين المنصرمين إلى الاتجاه المزراحي-الشرقي... ما زلت أعتقد أنه بالنظر إلى الاختيار ما بين باريس وبغداد، فسوف أختار باريس. وما زلت أؤمن بأنه كلما زادت المسافة بين بغداد وبيننا، كنا نحن في وضع أفضل. (Yonah 2004: 16).

وبينما نستطيع أن نحشد كثرة وافرة من الأمثلة من هذا النوع، فهذا المثال يبين في جانب أساسي منه أن الاستشراق والنظرية المعرفية الكولونيالية لم تتلاش، بل بقيت تشكل جزءًا أصيلًا لا يتجزأ من المجتمع في إسرائيل حتى الوقت الراهن.[٣]

اليهود العرب بوصفهم فئة هجينة في الممارسة والخطاب

في الوقت الذي درسنا فيه القومية باعتبارها ممارسة وليست مجموعة من التصنيفات المادية، فمن الممكن مع ذلك أن نخلص إلى بعض النتائج المفاهيمية العامة حول القومية الحديثة. فعلى المستوى النظري (وعلى خلاف المستويين التاريخي أو الذاتي المقارن)، نستطيع أن

ندرس الطريقة التي تعتمدها القومية الحديثة في بناء نفسها وحدودها الذاتية (Anderson 1999). وبالفعل، فقد بينّا في مواضع شتى من هذا الكتاب أن القومية تلجأ إلى الدين والدالات الدينية والإثنية البدائية من أجل صياغة هويتها بوصفها علمانية وحديثة. ولنا أن نستنتج بأن حدود المجتمع لا يمكن رسمها، كما لا يمكن التمييز بين اليهود العرب والعرب، من خلال الأدوات الحديثة والعلمانية التي توظفها القومية وحدها. وهذا ما كان يخطر في بال بنديكت أندرسون عندما لاحظ المفارقة بين «الحداثة الموضوعية للأمم في نظر المؤرخ مقابل عراقتها الذاتية في عيون القوميين» (Anderson 1999: 5).

وقد أشرنا إلى أن اليهود العرب يملكون وضعًا حديًا وهجينًا ومتحولًا في إطار النظريات المعرفية القومية والكولونيالية التي تخيلت الصهيونية نفسها ضمنها. فمن جانب، كان ينظر إلى هؤلاء اليهود في الخطاب الصهيوني بوصفهم عنصرًا أصيلًا من المجتمع القومي وبوصفهم تعبيرًا عن أسسه البدائية الأولانية. وكانوا يخضعون، من جانب آخر، لنظرية معرفية كولونيالية، بحيث جرت شرقنتهم وعرقنتهم ضمن هذه النظرية المعرفية. وقد واجهت الصهيونية صعوبات في تقبل اليهود الذين كانوا عربًا أيضًا بين صفوفها. فعلى خلاف الفلسطينيين، الذين خضعوا للتطهير الإثني والتعريب (بمعنى أنهم كانوا يعرفون كعرب وليس كفلسطينيين)، كان يتعين على اليهود العرب أن يمروا بعمليات «التحديث» بهدف طمس أصولهم العربية. وكان نجاح المشروع الصهيوني يعتمد، في نهاية المطاف، على تصنيع هذه التصنيفات بوصفها متناقضات (التطهير). وكانت الضرورة تقتضي نزع السمات العربية عن اليهود العرب من أجل القضاء على أي تهجين واستكمال الثنائية بين العرب واليهود. ويمكن الوقوف على ممارسات التطهير هذه وفي أكثر صورها المادية في تنظيم الحيز، حيث عملت الدولة على بناء الحيزات الجغرافية المعزولة للعرب واليهود العرب (انظر Nurieli 2005; Yacobi 2003, 2004; Yiftachel 1997). وقد اختزلت هذه الممارسة، سواء أكانت مادية أم رمزية، الغموض (التهجين) وخففت من حدة التهديد الذي كان مرتبطًا باستيعاب اليهود العرب، وهم ممثلو الشرق في الداخل، في إسرائيل. ولذلك، لم تكن التعددية الثقافية خيارًا مطروحًا في الحالة الإسرائيلية في الوقت الذي كانت فيه هذه

التعددية ممكنة في الكثير من المجتمعات من خلال الربط ما بين تصنيفات الهوية (من قبيل الهوية الأفريقية الأميركية أو الإيرلندية الأميركية). ومع ذلك، فلم يختف التعريف الإثني أو العرقي الذي يعرف اليهود العرب على أنهم هجناء من الناحية العملية على الإطلاق. ويتجلى هذا الأمر، مثلًا، في التحليل الذي سقناه في الفصل الخامس حول المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية بوصفها مجتمعًا من مجتمعات الذاكرة.

وينبغي لنا أن نذكر القارئ بأن دولة إسرائيل طبقت تكتيكات قمعية مماثلة على اليهود الآخرين كذلك. فقد أقصت اللغة اليديشية باعتبارها لغة شرعية واستعطفت الناجين من المحرقة على أساس «عقلية الشتات التي تشكلت لديهم». ومع ذلك، كانت فئة اليهود العرب تثير القلق على وجه الخصوص، وذلك لأنها شكلت تهديدًا لنقاء المشروع الصهيوني - باعتباره غربيًا وحديثًا - وتهديدًا لـ«الانقسام الكبير» الذي كانت الصهيونية تسعى إلى إنشائه بين اليهود والعرب. وبناءً على ذلك، فقد حولت الدولة والمفكرون الصهاينة اليهود العرب إلى «عيدوت همزراح» («طوائف الشرق»)، وهي فئة تدل على جماعة إثنية يهودية داخلية، وذلك في الوقت الذي بقي فيه اليهود الأوروبيون فئة لها هويتها الشرعية (Dahan-Kalev 1991; Yanow 1999).وقد ترك مصطلح «عيدوت» (طوائف) أثرًا تقييديًا في السياق الإسرائيلي لأنه ينزع السمة السياسية عن الإثنية ويرحلها إلى حيز الفولكلور والتقاليد. وقد تحول مصطلح «عيدا»، وهو مفرد «عيدوت»، في علم الأنثروبولوجيا الإسرائيلي في حقبة الخمسينيات من القرن الماضي، إلى موضوع بحثي حل محل القبيلة التي كانت شائعة في علم الأنثروبولوجيا الكلاسيكي. وأطلق الأنثروبولوجيون المشاريع الفولكلورية التي استهدفت دراسة العادات والتقاليد والغذاء والموسيقى، حيث انتهت هذه المشاريع إلى نزع السمة السياسية عن فكرة الإثنية. وكانت هذه الإثنية ثقافية، وليست سياسية، وهي ما تبنته الصهيونية المنهجية.

ونلاحظ بأن تحويل اليهود العرب إلى «عيدا» شكل فعلًا من أفعال الشرقنة التي أتاحت طمس كينونتهم العربية وإنكارها، مع أنها كانت تقوم في أساسها على التمييز بين الشرق والغرب في الوقت ذاته. ولم يكن فعل الشرقنة هذا ينم عن الشعور بالفوقية ويتسم

بالاضطهاد فحسب، بل كان مغويًا ومغريًا كذلك. فقد حمل في نفسه هالة الاستيعاب من خلال التحديث، والزواج المختلط والارتقاء. غير أن هذا الوعد لم يبصر النور على الإطلاق لأن تحققه كان يعني انهيار ثنائية الشرق- الغرب نفسها، والتي كان الخطاب الصهيوني ينبني عليها (Melamed 2004). ولذلك، فطالما بقي التمييز بين الشرق والغرب يشكل عنصرًا مركزيًا في الصهيونية، فسوف تظل شرقنة اليهود العرب دائمة، بما يضمن الوضعية الثانوية التي يتبوأونها في المجتمع الإسرائيلي. ومع ذلك، لم يحالف النجاح المحاولات التي بذلت لـ«تطهير» اليهود العرب، إذا ما استخدمنا اللغة التي يستخدمها برونو لاتور، على الإطلاق، بل ولن يكون بمقدورها أن تحقق هذا النجاح. فحسبما بينّا آنفًا، ولا سيما في الفصل الخامس أعلاه، بقي اليهود العرب هجناء على الرغم من المحاولات التي بذلت لنزع السمات العربية عنهم، وعلى الرغم من رغبتهم هم أنفسهم في الامتثال لهذه العمليات والتحول إلى جزء من الخطاب الصهيوني.

ويتجلى الوضع الهجين لليهود من البلاد العربية في خطابهم هم. ففي هذا السياق، يفترض التحليل الذي تعرضنا فيه لنشاط المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، ودون مواربة، أنه بالمقارنة مع الرواية التي تواجه الطعن والتحدي في الجماعات الراديكالية دون غيرها، فإن قراءة في ماضي هذه المنظمة ترى بأننا قد نملك القدرة على تحديد معالم هذا التحدي في المنظمات التصحيحية في نهاية المطاف. وتقترح مثل هذه القراءة بأن اليهود العرب الذين سعوا إلى الاندماج في الرواية الإسرائيلية الصهيونية وجدوا أنفسهم – حتى لو لم يكونوا على وعي بذلك – يفككون الافتراضات الأساسية التي قامت عليها هذه الرواية من خلال موقعهم ضمن التاريخ الصهيوني. وبالمقارنة مع المجموعات الثورية، كمجموعة الفهود السود أو مجموعة «ماتزبين» المناهضة للصهيونية، سعت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية إلى الاندماج في الرواية المهيمنة. وبذلك، تستعرض حالة هذه المنظمة اختبارًا حاسمًا لفهم وضع اليهود العرب في الخطاب الصهيوني، حيث توحي بأنه لو أفضى نشاط هذه المنظمة التي كانت تتطلع إلى إظهار قدر كبير من التوافق مع الذاكرة الصهيونية إلى تصدعات وشروخ بنيوية، لكان من الممكن أن يحصل ذلك في سياقات أخرى، كما

هو الحال في القرى التطويرية، وفي الجماعات الحضرية الراديكالية وفيما يعرف بالأحزاب السياسية الإثنية.

وقد عملت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، بصفتها مجتمع ذاكرة، على تغريب الذاكرة المهيمنة التي سعت إلى تخليد ذكراها بطريقتين تتداخلان مع بعضهما بعضًا. فلو ألغى التأريخ الأوروبي الصهيوني الشرق الأوسط من ناحية الزمان والمكان، فإن الرواية المطروحة هنا تعارض الرواية الأوروبية الصهيونية من أسفلها. وعلى وجه التحديد، تجعل هذه الرواية من مسألة من هو الصهيوني ومن هو غير الصهيوني مسألة مائعة وتطمسها. وتنطوي الطريقة الثانية في إقصاء التمييز الأصيل الذي يرد في الخطاب الصهيوني الإسرائيلي بين الخطاب القومي (الخارجي) والخطاب الإثني (الداخلي). ويتيح هذا الأمر إعادة قراءة العلاقات الإثنية المتداخلة وإزاحتها من ساحة التمييز الاقتصادي أو الثقافي، أو ساحة الفولكلور، إلى حيزات تأريخية وسياسية. كما يقترح هذا الإقصاء تأريخًا يرفض إدراجه ضمن ذاكرة جمعية تمليها الصهيونية المنهجية. وفي هذا المقام، يثبت نشاط المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية بأن العنصر المزراحي الإثني يتمتع بالقوة والمنعة باعتباره أساسًا يقوم عليه تنظيم الواقع الاجتماعي، وبأن الإشكاليات تعتري المحاولة التي تستهدف إلغاءه. وقد قدم اليهود العرب، في سياق سعيهم إلى تهويد حيزهم الثقافي العربي، كينونتهم العربية بغية إقصاء مكانهم في الكيان الجمعي الإسرائيلي. ويمثل هؤلاء اليهود، في معنى من المعاني، «لاوعي» ذلك الكيان الجمعي، وهو «لاوعي» يطمس مفاهيم الزمان والمكان ويرفض تقديس أشكال التمييز المسلم بها.

يبين التحليل الذي نورده بين دفتي هذا الكتاب بأن القومية الصهيونية الحديثة لم تخضع، منذ نشأتها، للتمييز بين التدين والعلمانية، بل كانت، وما تزال، عبارة عن رزمة هجينة؛ فـ«عباءة القديس الخفيفة التي يمكن رميها جانبًا في أي لحظة» (Weber [1904] 1958: 181) تتحول إلى قفص حديد، على نحو يستثني العلمنة.[4] وقد توقع غرشوم شوليم هذا التحول في وقت مبكر يعود إلى العام ١٩٢٦، حينما أبرق إلى فرانز روزينزوايغ:

الناس هنا [في فلسطين] لا يفهمون دلالات أفعالهم... فهم يعتقدون بأنهم حولوا العبرية إلى لغة علمانية، وأنهم أزالوا عنها نبرتها الرؤيوية. ولكن الحال ليس كذلك... فكل كلمة لا تأتي بصورة عشوائية من جديد بل يجري اقتباسها من المعجم «الجيد القديم»، تنضح بالمتفجرات... لن يبقى الرب صامتًا في اللغة التي تضرعنا إليه فيها آلاف المرات لكي نعود إلى حياتنا (اقتبس في Shapira 1989: 59).

وبعبارة أخرى، إن المحاولة التي تسعى إلى خلق عالم علماني من الناحية المفاهيمية بواسطة الخطاب اللاهوتي ما هي إلا غوى ووهم (Ravitzky 1996: 14).

وتنطوي المفاوضات التي جرت بين رئيس الوزراء الإسرائيلي إيهود باراك والوفد الفلسطيني في اجتماع قمة كامب ديفيد في العام ٢٠٠٠ على جملة من الدلالات في هذا المقام. ففجأة شرع باراك في التأكيد على أن «قدس الأقداس» ينبغي أن تبقى في حوزة إسرائيل، مما أثار شكوك عدد من زملائه في الوفد الإسرائيلي. فهذا المصطلح يدل على الحيز الذي كان رئيس الكهنة يستخدمه في يوم الغفران، ولكن باراك استخدمه للدلالة على جبل الهيكل برمته، بما فيه المسجدان، مما أفضى بالمفاوضات إلى طريق مسدود.[٥] فقد أراد باراك أن يتبحر في خبايا التاريخ اليهودي بوصفه الرجل الذي يمنح إسرائيل السيادة، ولو كانت جزئية، على جبل الهيكل (الذي يُعرف بالحرم الشريف كذلك). ولكنه بذلك تخلى عن عملية المفاوضات، تاركًا نفسه يضرب رأسه بالحائط. كما شرع باراك، بعد مؤتمر كامب ديفيد، في الادعاء بأن الفلسطينيين عندما يرفضون الارتباط اليهودي بجبل الهيكل، فهم كأنما ينكرون الارتباط اليهودي بكامل أرض إسرائيل، بما فيها حيفا وتل أبيب.

وبينما تشكل هذه الحادثة مثالًا على التهجين - دمج الدين واللاهوت في القومية اليهودية بواسطة عَلَم «علماني» - فإن الحيز القومي الإسرائيلي يشهد أيضًا ضغوطًا قوية وآنية للسير في اتجاه التطهير. فعلى سبيل المثال، لا ينفك الجمهور العلماني- الليبرالي الإسرائيلي يطلق الدعوات اليوم لصياغة ميثاق علماني، لأنه يشعر بالمحنة ويعتريه الخوف في مواجهة ما يصوَّر على أنه امتداد للأرثوذكسية في الأجندة الإسرائيلية. ففي العام ١٩٩٧، شكل

المعهد الإسرائيلي للديمقراطية لجنة لتتولى تحديد الهوية العلمانية الإسرائيلية. وأشار بعض المتحدثين في مؤتمر نُظِّم حول هذا الموضوع إلى إطلاق الحملات التثقيفية حول العلمانية، أو الصورة الذاتية للعلمانية في إسرائيل. ولكن النقاشات تعطلت تمامًا في المرحلة التي أخفق فيها معظم الحاضرين، الذين يفترض بهم أنهم أرادوا تعزيز مشروع العلمنة، في تخليص القومية من هويتها اليهودية وتشكيل قومية علمانية (معنى قومية إسرائيلية وليس قومية يهودية)، من شأنها أن تعزل القومية عن الدين.[٦]

ويبدو أن المحاولة التي بذلت لإيجاد العلمانية أو بنائها ضمن نطاق القومية اليهودية (دولة يهودية ديمقراطية) لم تؤت أكلها. فلا صهينة الدين ولا إضفاء الصفة الدينية على الصهيونية يشكل ظاهرة مبهمة ومتقلبة. بل تنبع هذه العمليات من البرنامج القومي - الديني - العلماني الذي تشكل الصهيونية نفسها حوله منذ نشأتها. ويعتبر الأساس اللاهوتي الذي ترتكز عليه «القومية الإسرائيلية» على قدر عالٍ من الوضوح ضمن «الليبرالية الإسرائيلية»، التي تواجه صعوبة في إخراج نفسها من شرك العلمانية التي ترتبط ارتباطًا حميمًا باليهودية. ومن المفارقة أن الليبرالية العلمانية الصهيونية تواصل تقييد إمكانية وجود علمانية إسرائيلية بيديها هي، وذلك من خلال تمسكها بمفهوم دولة يهودية ديمقراطية، وهو مفهوم يعتريه تناقض لا فكاك له عنه.

ومع ذلك، يصار إلى تحويل الاستقامة (التي تشتمل على عبق شرقي) في الوقت نفسه إلى علامة إثنية تسم اليهود العرب. فعقب التحول السياسي الذي شهده العام ١٩٧٧ (بعد وصول حزب الليكود إلى سدة الحكم في إسرائيل)، أناط علماء الاجتماع الإسرائيليون، الذين كانوا يرون أنفسهم علمانيين وليبراليين، دورًا مهمًا لليهود من البلاد العربية في تعزيز العمل على قيام مجتمع غير ديمقراطي وقومي وأصولي. فعلى سبيل المثال، يقول شلومو أفينيري إن اليهود العرب وصلوا إلى إسرائيل من «العالم الثالث»، ولم يمروا بسبب ذلك بدورة العلمنة والدمقرطة. ولا يعزو أفينيري الأفكار القومية غير الديمقراطية إلى الصهيونية ولا إلى الجماعات الأشكنازية الأصولية. فاليهود العرب هم من يحملون عبء هذا الموقف الأيديولوجي في السياسة والثقافة الإسرائيليتين. ويورد بوعاز عيفرون في الكتاب الذي

نشره في العام ١٩٨٨ «حساب قومي» (بالعبرية) سردًا عميق الغور وبعيد المدى في هذا الصدد. فهو يتهم اليهود العرب بصورة غير مباشرة بالتحريض على ظهور حركة «غوش إيمونيم» (وهي حركة المستوطنين التي ظهرت بعد العام ١٩٦٧)، ويقول بأنهم هم السبب الذي جعل الدين يهيمن على القومية العلمانية في إسرائيل. وهو يقول: «ربما كان الواقع الذي يقول بأن نسبة كبيرة من السكان الإسرائيليين جاؤوا من مجتمعات ما قبل سياسية، حيث لم يتطور مفهوم القومية بعد، وعلى وجه الخصوص من البلدان الإسلامية، عاملًا آخر أثار عملية هيمن الدين فيها على الفكرة القومية، وهو ما يعتبر تطورًا شكل عنصرًا مهمًا في خلفية ظهور حركة 'غوش إيمونيم'» (Evron 1988: 381). وبذلك، يتصور المفكرون الليبراليون الإسرائيليون نشوء صهيونية قومية علمانية وديمقراطية في مواجهة قومية اليهود العرب التي يفترض بها أنها بدائية ومتعصبة وأصولية. ونحن نعتقد بأننا أثبتنا عكس ذلك، حيث قلنا بأن الصهيونية ترتكز على اللاهوت السياسي وأن هذا اللاهوت ينتشر مداه ويوظف في الممارسات القومية.

وحسبما تقدم، تشكل الكينونة اليهودية والتدين شبكة أمان. على المستوى الاجتماعي-النفسي، توجد ظاهرة معروفة تمام المعرفة، حيث يرتدي اليهود العرب قبعات تكفل عدم الخلط بينهم وبين العرب. وقد جرى تشكيل اليهود العرب – أي العرب بحكم الثقافة واليهود بحكم الدين – باعتبارهم علامات، إذا جاز التعبير، تدل على حدود ميتافيزيقية ومادية، قد يجتازونها هم أنفسهم في بعض الأحيان. ومن الشواهد على الآثار المترتبة على طمس هذه الحدود واجتيازها المذكرة مدفوعة الأجر التي ظهرت في الصحافة في الذكرى الرابعة لاغتيال رئيس الوزراء إسحق رابين، والتي نشرتها منظمة تدعى «الإيمان العلماني اليهودي» (واختصارها باللغة العبرية «أحي»، بمعنى «أخي»). وقد أضفت هذه المذكرة على ييغال عمير الذي اغتال رابين وحغاي عمير، أخوه الذي اشترك معه في جريمة الاغتيال، تسمية «الأخوين المسلمين»، وذلك في تورية إلى حركة الإخوان المسلمين التي تأسست في مصر في العام ١٩٢٨. وقد سعت منظمة «أحي»، من خلال هذا الفعل الرمزي، إلى إيجاد حل لحالة التنافر التي أصابت المجتمع الإسرائيلي بسبب ما أقدم عليه يهودي من اغتيال

يهود آخرين. وتعزو المذكرة حادثة القتل إلى العرب، والواقع يفيد بأن الأخوين عمير هما من أبناء الطائفة المزراحية، وهو ما أتاح تعريفهما والإشارة إليهما على هذا النحو.[٧]

ولغايات الدقة التاريخية، ينبغي لنا أن نذكر وجود بعض الحالات التي كانت دولة إسرائيل تكره فيها اليهود العرب على ما يناهض معتقداتهم الدينية. فمثلًا، رشحت الحكومة في شهر كانون الثاني ١٩٥٠ لجنة خاصة للتحقيق في الاتهامات التي ساقها المهاجرون اليمنيون ضد معلمي المدارس في مخيمات العبور، والتي زعموا فيها أن هؤلاء المعلمين أمروا أولادهم بقص سوالفهم (Zameret 1993). وقد وجدت هذه اللجنة ما يسوغ تلك الاتهامات وحكمت بمسؤولية دائرة الشؤون الثقافية بوزارة المعارف عن ذلك. غير أن هذا الدليل وغيره من الأدلة لا تنفي الفرضيات التي نسوقها في هذا المقام بالضرورة. فهناك ثلاثة طرق تأخذ بيدنا على استيعاب هذا الشاهد المضاد ضمن إطار الحجة التي نراها. ويمكّن إحدى هذه الطرق في استحضار التمييز بين الأمة والدولة، أو بين المنطق القومي وسبب وجود الأمة. فقد يكمن أحد هذين الأمرين الآخر في بعض الحالات، وقد يناقض الواحد منهما الآخر في حالات أخرى. وبناءً على ذلك، تستحضر الصهيونية الديانة اليهودية من أجل تعريف اليهود العرب باعتبارهم صهاينة طليعيين، بينما تسعى الدولة الإسرائيلية إلى علمنة القادمين الجدد المزراحيين (بمعنى «أسرلتهم»). ويمكن لهذين الشكلين من المنطق العملي أن يتواجدا معًا، مثلما تشهد الأدلة الواردة من حيزات الفعل الأخرى على ذلك. فعلى سبيل المثال، تستقدم دولة إسرائيل العمال غير اليهود من جميع أنحاء العالم بغية التعويض عن منع العمال الفلسطينيين من دخول أراضيها. ويتناقض هذا المنطق الذي تعتمده الدولة مع المنطق القومي الذي ترغب إسرائيل تعريف نفسها حسب مقتضاه باعتبارها دولة يهودية متجانسة من الناحية الإثنية والقومية. ومن الواضح أن أشكال المنطق البديلة – التي تتناقض مع بعضها في الغالب – تعمل عملها هنا، حيث تنتج حالة غامضة ومتناقضة في أحوال ليست بالقليلة.

وتتمثل الطريقة الثانية التي تعين على استيعاب هذا الاختلاف الظاهري في دراسة الاختلافات في الزمان والمكان بين هاتين الممارستين. فقد كان المشروع الصهيوني، الذي

ينظر إلى اليهود العرب باعتبارهم مهاجرين محتملين، يتطلع إلى صهينتهم من خلال إضفاء صبغة دينية عليهم. ولم تكن المساعي التي ترمي إلى علمنتهم تهدد صهيونيتهم حالما يحطون رحالهم في إسرائيل. ولذلك، لم تكن الدولة تتحمل التكاليف المترتبة على «علمنتهم» باعتبارها ممارسة من ممارسات التحديث. وهناك خيار ثالث أيضًا. فالشاهد على اليمنيين الذين كانوا يقيمون في مخيمات العبور يوحي، وبالتوازي مع التحليل الذي نطرحه هنا، بأن تدين اليهود العرب كان بمثابة قضية ينبغي التعامل معها بطريقة أو بأخرى. وبوسعنا أن نخمن، مثلًا، أنه عندما يكون التدين «ضعيفًا» في أوساط اليهود العرب (كما هو حال اليهود العراقيين)، تبذل المحاولات التي تسعى إلى تقويته والنهوض به. وعلى النقيض من ذلك، فإذا كانت درجة التدين «تزيد عن حدها (كما هو الحال مع اليهود اليمنيين أو المغاربة)، تطلق المحاولات التي ترمي إلى «تقليصه»، أو حتى القضاء عليه.

اليهود العرب واللاجئون الفلسطينيون وسياسة الشرق الأوسط المعاصرة

ما زلنا نشهد، منذ العام ٢٠٠٠، حملة مكثفة تستهدف تأمين الاعتراف السياسي والقانوني باليهود العرب بوصفهم لاجئين. وقد سعت هذه الحملة إلى خلق حالة من التماثل مع اللاجئين الفلسطينيين، حيث تصور كلتا المجموعتين على أنهما ضحيتان من ضحايا حرب ١٩٤٨. وفي الواقع، يأمل مناصرو هذه الحملة، وعلى رأسهم دولة إسرائيل التي تلقى المساعدة من المنظمات اليهودية في هذا الشأن، بأن تحول دون منح «حق العودة» للفلسطينيين وتقليص حجم التعويضات التي يحتمل أن يطلب إلى إسرائيل أن تدفعها عن الأملاك الفلسطينية التي وضع الحارس العام الإسرائيلي لأملاك الغائبين يده عليها. وتشكل الفكرة التي تقف وراء الخروج بهذا القياس سياسة رعناء وظلمًا أخلاقيًا، وليس أقل من ذلك قراءة خاطئة للتاريخ.

فللوهلة الأولى، لم يكن استخدام مصطلح «اللاجئين» وإسباغه على اليهود العرب غير

معقول. فقد تبوأت هذه الكلمة، في نهاية المطاف، موقعًا مركزيًا في الخطاب التاريخي والقانوني الدولي منذ الحرب العالمية الثانية. فالقرار (٢٤٢) الصادر عن مجلس الأمن الدولي ينص على إيجاد «تسوية عادلة لمشكلة اللاجئين في الشرق الأوسط». وقد حاولت الدول العربية، خلال العقد السابع من القرن الماضي، أن تعدل لغة هذا القرار بحيث يشير إلى «اللاجئين العرب في الشرق الأوسط»، بيد أن حكومة الولايات المتحدة عارضت هذا التعديل. وأشارت ورقة عمل أعدها سايروس فانس (Cyrus Vance) وزير الخارجية الأميركي في العام ١٩٧٧، قبيل انعقاد الاجتماعات الدولية في جنيف، إلى أنه يمكن العثور على حل لـ«مشكلة اللاجئين»، دون أي تحديد لهويات هؤلاء اللاجئين. وقد حشدت إسرائيل الدعم المطلوب لهذه الصيغة، وأخفقت المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية في المحاولة التي بذلتها لطرح مفهوم «اللاجئين اليهود» وتوظيفه. ومع ذلك، لم يكن العرب وحدهم من رفضوا هذه العبارة. فقد اعترض الكثير من اليهود على هذه المبادرة التي أطلقتها المنظمة في جميع أنحاء العالم. وقد أثارت الادعاءات التي ساقتها المنظمة غضب اليهود العرب على وجه الخصوص، حيث كانوا يعرفون أنفسهم على أنهم صهاينة. كما أثارت هذه المعارضة صخبًا هائلًا (حسبما استعرضناه في الفصل الخامس أعلاه) دفع رئيسة الدائرة السياسية في المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية إلى توجيه طلب إلى سكرتارية المنظمة لإنهاء تلك الحملة. وقالت رئيسة الدائرة المذكورة أن أعضاء الجالية اليهودية في فرنسا هددوا بمقاطعة المنظمة إذا ما جرى التطرق إلى موضوع «اليهود السفارديين كلاجئين». واقترحت وزارة الخارجية الإسرائيلية، التي أبدت انزعاجها من حدة هذه الحملة، على المنظمة أن تضع حدًا لها على أساس أن وصف اليهود العرب بمثابة لاجئين كان سيفًا ذا حدين. وحسبما ورد على لسان أحد مسؤولي الوزارة، فقد كانت إسرائيل تفضل على الدوام الإبقاء على قضية اللاجئين التي تتسم بالتعقيد في طي الغموض. فقد سبق لإسرائيل أن رفضت، في العام ١٩٤٩، مقترحًا بريطانيًا- عراقيًا بشأن تبادل السكان – أي اليهود العراقيين مقابل اللاجئين الفلسطينيين – خشية من أن يطلب إليها بعد ذلك أن توطن «الأعداد الزائدة من اللاجئين» ضمن حدودها. واعتبر وزير الخارجية الإسرائيلي

المنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية منظمة انفصالية ودعاها إلى التوقف عن محاولة العمل كما لو كانت «دولة داخل دولة».

لقد انتهى المطاف بالمنظمة العالمية لليهود من البلاد العربية، التي كانت تنوي تعزيز الادعاءات الصهيونية ومساعدة إسرائيل في نزاعها مع الحركة القومية الفلسطينية، أن تنجز عكس ما كان مطلوبًا منها: فقد عرضت موقفًا صهيونيًا مشوشًا حيال الخلاف مع الفلسطينيين وأثارت سخط الكثير من اليهود العرب على وجه البسيطة بسبب الصورة التي قدمتهم فيها كما لو كانوا ضحايا ليس لديهم أي وازع إيجابي للهجرة إلى إسرائيل. وأخضعت المنظمة مصالح اليهود العرب لما عرفته خطأً على أنه مصالح قومية إسرائيلية. كما أخفقت المنظمة في فهم الواقع الذي يقول بأن تعريف اليهود العرب كلاجئين يفتح عليها باب الشر وينتهي به المطاف في إلحاق الضرر بجميع أطراف النزاع، اليهود والعرب على السواء.

وتكتسب الحملة الأصلية زخمًا جديدًا في هذه الأيام، التي يستحضر فيها «حق العودة» على نحو لا لبس فيه ويطرح على طاولة المفاوضات. فقد أعاد المؤتمر اليهودي العالمي وغيره من المنظمات، من قبيل مؤتمر رؤساء المنظمات اليهودية الأميركية الرئيسية، التي تتطلع بشغف إلى حل سحري، تبني قياس اللاجئين، وهي تعمل الآن على حشد الدعم والمناصرة لها في جميع أنحاء العالم. وفي العام ٢٠٠٣، نجح ممثلو هذه المنظمات في إقناع إيروين كولتر (Irwin Cotler)، العضو في البرلمان الكندي والخبير في القانون الدولي، بالانضمام إلى حملتهم.[٨] وقد ازدادت وتيرة هذه المساعي مع الاحتلال الأميركي للعراق.[٩] وفي شهر أيار ٢٠٠٣، عثر المكتب الأميركي لإعادة الإعمار والمساعدات الإنسانية على وثائق تتعلق بالأملاك اليهودية التي صودرت في بغداد وحولها إبان الهجرة الجماعية لليهود العراقيين في العامين ١٩٥١ و١٩٥٢، إلى جانب مخطوطات ووثائق أخرى، من قبيل لفائف التوراة والكتب التي صودرت من الكنس والمكتبات. وقد نقلت وزارة الخارجية الأميركية هذه الوثائق إلى الحكومة الإسرائيلية وإلى لجنة التعويضات الإسرائيلية المعنية باليهود الذين غادروا الدول العربية. وحسبما جاء على لسان ميخائيل فيشباخ، تحتفظ وزارة العدل الإسرائيلية اليوم

بأرشيف يضم بين جنباته ١٢٠,٠٠٠ ملف له علاقة بالمطالبات التي رفعها اليهود العرب، بمن فيهم اليهود الذين ينحدرون في أصولهم من إيران.[١٠] وفي شهر آذار ٢٠٠٤، اعتمد مجلسا النواب والشيوخ في الولايات المتحدة قرارًا مشتركًا يدعو الحكومة الأميركية إلى رفع هذه المطالبات في أي وقت تثار فيه مسألة اللاجئين الفلسطينية في المباحثات الدبلوماسية. وفي الوقت الذي يعد فيه هذا الادعاء صحيحًا ومشروعًا، فمن المؤسف أنه بات يقترن بقضية اللاجئين الفلسطينيين. فهذان ادعاءان مشروعان يجب التعامل معهما بصورة منفصلة وبكل جدية. ويعبر رشيد الخالدي، أستاذ التاريخ في جامعة كولومبيا، عن هذه المسألة على نحو واضح:

> هذا تكتيك ماكر لا يصب في مصلحة الفلسطينيين ولا اليهود الشرقيين أو السلام العادل. علينا أن نتأكد من أن اللاجئين الفلسطينيين يحصلون على حقوقهم وإنصافهم من الضرر الذي حل بهم، وأن اللاجئين اليهود يحصلون على حقوقهم وإنصافهم من الضرر الذي وقع عليهم. إن ترك هاتين المجموعتين في هذا الظلم يضمن أن نتائج أي تسوية مهما كانت لن تشهد الاستقرار. هناك ادعاءات عادلة هنا، وعلى الدول العربية أن تنظر فيها. ولكن لا ينبغي أن يكون هذا التعامل ماكرًا بحيث يجعل اليهود الشرقيين يدفعون ثمن ما أقدمت عليه إسرائيل من مصادرة كمية ضخمة من الأملاك الفلسطينية.[١١]

وينبغي لأي شخص عاقل، سواء أكان صهيونيًا أم غير صهيوني، أن يقر بأن القياس الذي أقيم بين الفلسطينيين واليهود العرب لا أساس له. فلم يكن اللاجئون الفلسطينيون يريدون مغادرة فلسطين. كما تعرض العديد من التجمعات السكانية الفلسطينية للتدمير في العام ١٩٤٨، وطرد ما يقرب من ٧٠٠,٠٠٠ فلسطيني، أو فروا، من ديارهم إلى خارج حدود فلسطين التاريخية. وأولئك الذين غادروا أرضهم لم يفعلوا ذلك بملء إرادتهم. وفي المقابل، وصل اليهود العرب إلى إسرائيل بموجب مبادرة أطلقتها دولة إسرائيل والمنظمات اليهودية. وقد كان بعضهم يعيش في راحة وأمان في الأراضي العربية، وكان آخرون منهم

يعانون من الخوف والاضطهاد. وفي الواقع، فإن تاريخ اليهود العرب وهجرتهم إلى إسرائيل تتسم بالتعقيد، ولا يمكن استيعابها في تفسير سطحي ضحل، حيث فقد الكثير من القادمين الجدد أملاكًا جمة، وليس هناك من جدل حول وجوب السماح لهم برفع مطالباتهم الفردية لاسترداد ممتلكاتهم من الدول العربية. أما القياس اللاأخلاقي الذي لا يستند إلى أي أساس، والذي يساوي بين اللاجئين الفلسطينيين واليهود العرب، فهو يورط أفراد كلتا المجموعتين في خلاف لا داعي له، ولا يحترم كرامة الكثيرين من اليهود العرب ويلحق الضرر بإمكانية التوصل إلى مصالحة حقيقية بين اليهود والعرب.

ويمكن للمرء أن يتفهم مواطن التوتر التي تنتاب اليهود من مناقشة مسألة العام ١٩٤٨. ولكن سيجري التطرق إلى هذه المسألة في المستقبل، ومن الواضح أنه ينبغي في أي اتفاقية للسلام أن تشتمل على حل لمشكلة اللاجئين. ومن المعقول أن نفترض إنشاء صندوق دولي بهدف تعويض أبناء اللاجئين الفلسطينيين عن الخسائر التي تكبدوها والمصاعب التي ألمت بهم بسبب إقامة دولة إسرائيل عند التوصل إلى اتفاقيات نهائية بين الإسرائيليين والفلسطينيين. ومما لا شك فيه أنه سيطلب إلى إسرائيل تقديم مساهمة معتبرة في مثل هذا الصندوق. وفي هذا الخصوص، قد تبدو الفكرة التي تقول بتقليص الالتزامات بدفع التعويضات عن طريق اطلاق تسمية اللاجئين على اليهود العرب مغرية جدًا. ولكن من الخطأ استخدام الفزاعات لغاية استبعاد المطالبات التي يرفعها الفلسطينيون والتي تعتبر مشروعة من الناحيتين السياسية والأخلاقية. وإن تلاعب «الحساب الإبداعي» الذي تدبره أطروحة تماثل اللاجئين يزيد الطين بلة ويوسع من نطاق الهوة النفسية بين اليهود والفلسطينيين. فقد يتخلى الفلسطينيون عن آمالهم في استعادة حقهم في العودة، ولكن هذا لن يكون من جملة النتائج التي يمكن تحقيقها من خلال الحساب الإبداعي.

وينبغي أن تكتسب أي اتفاقية للسلام صفة شرعية من خلال الاعتراف الإسرائيلي بالمظالم والمعاناة السالفة، والخروج بحل عادل لها. إن حل الحسابات المبتكرة التي تطرحها فرضية تماثل اللاجئين ينيط بالمنظمات الإسرائيلية واليهودية دور مدققي الحسابات الذين يفتقرون إلى الشمائل الأخلاقية والسياسية.

هوامش

١ لم ينظر شبلاق في إمكانية دراسة اللاجئين الفلسطينيين إلا في أحدث طبعة من كتابه (Shiblak 2005). ومع ذلك، فقد مر على هذه المسألة مرور الكرام.

٢ لغايات التأكيد، لا تشكل عبارة «ما بعد» التي تسبق كلمة «الكولونيالية» مفهومًا مؤقتًا، ولا يشير مصطلح «ما بعد الكولونيالية» إلى الفترة التي تلت الكولونيالية . بل يمثل هذا المصطلح المنظور المعرفي الذي يشكل كلًا من الممارسات الكولونيالية المعاصرة (التي تعتبر بارزة وجلية في الحالة الإسرائيلية) والآثار التاريخية التي أفرزتها الكولونيالية الكلاسيكية.

٣ بما أننا طبقنا منظورًا ما بعد كولونيالي لدراسة الصهيونية، والعلاقات القائمة بين القومية والدين والإثنية على وجه الخصوص، فنعتقد بأننا نستطيع أن نذهب خطوة أخرى بهذا المنظور. وعلى وجه التحديد، يمكن إعادة صياغة مصطلح «الإثنية» واستخدام «العرق» بدلًا منه، مما يتيح لنا أن نبتعد عن خطاب الهوية الذي تعتمده الديانة اليهودية بشأن نفسها. ونلاحظ هنا أن اليهود كانوا حتى مطلع القرن العشرين يعتبرون بمثابة عرق في كلا الخطاب الأوروبي والخطاب اليهودي الداخلي (Weiss 2002; Efron 1995; Barkan 1993). وفي الواقع، أشارت المسودة الأولى من وعد بلفور إلى الوطن القومي لـ«العرق اليهودي» (Sanders 1983). وقد جرى التخلي عن استخدام مصطلح «العرق» باعتبارها تصنيفًا خطابيًا ذي صلة باليهود عقب الحرب العالمية الثانية. ولذلك، فقد اتخذنا قرارًا بتجنب استخدام هذا المصطلح («العرق») بما يتناسب مع إستراتيجية بحثنا التي تقوم على الاستناد إلى التحليل الظاهراتي والخطاب. ومع ذلك، يجب إعداد المزيد من الأبحاث التي تتتبع سلالة «العرق» وطريقة استخدامه باعتباره تصنيفًا متميزًا بين اليهود الأوروبيين واليهود العرب.

٤ مثلما لاحظنا من قبل، على الرغم من أن الصهيونية تصوغ منطقها السياسي على أساس حوار دائم مع الثيولوجيا اليهودية، فلا ينبغي تعريف هذه الثيولوجيا على أنها تعني اليهودية الأرثوذكسية على نحو لا لبس فيه. ويمكن تسمية الثيولوجيا اليهودية، في معنى من المعاني، بـ«اليهودية البدعية» التي تخالف الإجماع السائد. وبعبارة أخرى، ما يجب علينا أن ننجزه هنا يكمن في صياغة نظام مفاهيمي لا يشمل في قطبيه «التدين» مقابل «العلمانية»، وإنما «اليهودية الأرثوذكسية» مقابل «اليهودية البدعية» (Fischer 1988).

٥ سرد هذه القصة د. موشيه أميراف، وهو الرجل الذي عين مستشارًا لرئيس الوزراء حول قضية التسوية الدائمة في القدس. انظر «هآرتس»، ١٣ كانون الأول ٢٠٠٢ («بارك يبدأ بالإشارة إلى قدس الأقداس»).

٦ المعهد الإسرائيلي للديموقراطية، بروتوكول منتدى العلمانية، ٢ كانون الثاني ١٩٩٧.

٧ «هآرتس»، ٤ تشرين الثاني ١٩٩٩، ب٥.

٨ انظر: Yehouda Shenhav, "Hitching a Ride on the Magic Carpet," *Ha'aretz English Edition*, June 15, 2003.

وانظر أيضًا أفي بيكر، «احترام اليهود من الأراضي العربية»، «هآرتس»، ٢٠ تموز ٢٠٠٣ (بالعبرية). كما جرت مناقشة هذه المسألة في:

Matas David and Stanley A. Urman, "Jewish Refugees from Arab Countries: The Case for Rights and Redress"

(وهي ورقة غير منشورة وأعدت لصالح منظمة العدالة لليهود المنحدرين من الدول العربية).

٩ انظر، مثلاً:

Dexter Filkins, "Iraqi Council Weighs Return of Jews, Rejecting It So Far," *New York Times*, Feb. 28, 2004, A6.

١٠ للاطلاع على الرواية الكاملة، انظر:

Michael Fischbach, "Israel Tallies Up Compensation Claims by Iraq's Jews," *Beirut Daily Star*, Sept. 4, 2004.

١١ اقتبس في:

Samuel G. Freedman, "Are Jews Who Fled Arab Lands to Israel Refugees, Too?" *New York Times*, Oct. 11, 2003, B11.

مصادر مختارة

- Alcalay, Ammiel. 1994. "At Home in Exile: An Interview with Shimon Ballas."*Literary Review* 37, 2: 180–89.
- Almog, Shmuel. 1984. "On Land and People in Jewish Modern Nationalism."*YahadutZmanenu*, 1984: 53–67. In Hebrew.
- Althusser, Louis. [1969]. 1971. "Ideology and Ideological State Apparatuses." In *Leninand Philosophy and Other Essays*, 162–83. New York: Monthly Review Press.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin andSpread of Nationalism.* New York: Verso.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.*Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism.* New York: Meridian Books.
- Arendt, Hannah, and Karl Jaspers. 1992. *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence,1926–1969.* Translated Robert and Rita Kimber. Edited by Lotte Kohler and HansSaner. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power inChristianity and Islam.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity.* Stanford:Stanford University Press.
- Avidov, Yani. 1959. *Tales of Iraq.* Tel Aviv: Am-Oved. In Hebrew.
- Avineri, Shlomo. 1981. *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of theJewish State.* New York: Basic Books.
- 1994. "Zionism and the Jewish Religious Tradition." In *Zionism and Religion*,ed. Almog Shmuel, Yehuda Reinhartz, and Anita Shapira, 9–20. Jerusalem:MerkazShazar. In Hebrew.
- Bailey, E. 1988. "Implicit Religion: What Might That Be?" *Implicit Religion* 1: 9-22.
- Bar-Chen, Eli. 2001. "Le'MaanAchaiveRe'ai? Kol Israel Haverim, AgudatAchimveHevratHa'Ezra Le Yehudey Germania." Ph.D. diss., Tel Aviv University. InHebrew.
- Barkan, Elazar 1993. *The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race inBritain and the United States Between the World Wars.* Cambridge: CambridgeUniversity Press.
- 2000. *The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices.*New York: Norton.
- Barnai, Jacob. 1995. *Historiography and Nationalism.* Jerusalem: Magnes. In Hebrew.
- 2002. "The Jews of Islamic Countries in the Modern Age and the 'JerusalemSchool.'" *Pe'amim*92: 82–114. In Hebrew.
- Bartal, Israel. 1994. *Exile at Home: The Settlement of the Land of Israel BeforeZionism.* Jerusalem: Zionist Library. In Hebrew.
- Bat Ye'or. 1985. *The Dhimmi: Jews and Christians Under Islam.* Translated by DavidMaisel et al. London: Associated University Presses; Rutherford, N.J.: FairleighDickinson University Press.
- 1999. "The Dhimmi Factor in the Exodus of Jews from Arab Countries." In*The Forgotten Millions: The Modern Jewish Exodus from Arab Lands*, ed. MalkaHillel Shulewitz, 33–51. New York: Cassell.
- Bauman, Zygmunt. 1991. *Modernity and Ambivalence.* Ithaca, N.Y.: CornellUniversity Press; Cambridge: Polity.
- Beck, Ulrich. 1994. "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of ReflexiveModernization." In *Reflexive Modernization*, ed. id., Anthony Giddens, and ScottLash. Stanford: Stanford University Press.

- 2003. "New Critical Theory with Cosmopolitan Intent." *Constellations* 10:453–68.
- Bell, Bernard I. 1952. *Crowd Culture: An Examination of the American Way of Life.*New York: Harper.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler, and StevenTipton. 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in AmericanLife.* Berkeley: University of California Press.
- Ben-Amos, Avner. 1994. "An Impossible Pluralism: European Jews and Oriental Jewsin the Israeli History Curriculum." *History of European Ideas* 18: 41–51.
- Bendix, Reinhard. 1978. *Kings or People: Power and the Mandate to Rule.* Berkeley:University of California Press.
- Ben-Dor, Zvi. 1999. "The Amazing History of the Mizrahim." In *The MizrahiRevolution*, ed. InbalPerlson. Jerusalem: Center for Alternative Information. InHebrew.
- Ben-Hanan, Eli. 1968. *Our Man in Damascus.* Tel Aviv: A.D.M.
- Ben-Haviv, Doli. 2004. "Sammy Michael—Problems of Constructing MizrahiSubjectivity." Ph.D. diss., Tel Aviv University. In Hebrew.
- Ben-Porat, Mordechai. 1996. *To Baghdad and Back: The Story of Operation Ezra andNehemiah*, Tel Aviv: HedArtzi, 1996. In Hebrew.
- Ben-Zvi, Yitzhak. 1955. *The Land of Israel and Its Settlements in the Period of OttomanRule*, Jerusalem: Bialik Institute. In Hebrew.
- Berger, Peter. 1967. *The Sacred Canopy.* New York: Doubleday.
- Benziman, Uzi, and Atallah, Mansour. 1992. *Subtenants.* Jerusalem: Keter. InHebrew.
- Berlovitz, Yafa. 1996. *To Invent a Land, to Invent People.* Tel Aviv. In Hebrew.
- Bernstein, Deborah. 2000. *Constructing Boundaries: Jewish and Arab Workers inMandatory Palestine.* Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Bhabha, K. Homi. 1990. "The Other Question: Difference, Discrimination and theDiscourse of Colonialism." In *Out There: Marginalization and ContemporaryCultures*, ed. R. Ferguson, M. Gever, T. Minhha, and C. West, 71–87.Cambridge, Mass: MIT Press.
- 1994. *The Location of Culture.* London: Routledge.
- Bibi, Mordechai. 1988. *The Underground Pioneer Zionist Movement in Iraq, 1942–1945.* Jerusalem: Ben-Zvi Institute. In Hebrew.
- Bieltsky, Eliahu. 1974. *SolelBoneh: 1924–1974.* Tel Aviv: Am Oved. In Hebrew.
- Bockman, Johanna, and Gil Eyal. 2002. "Eastern Europe as Laboratory for EconomicKnowledge: The Transnational Roots of Neoliberalism." *American Journal ofSociology*, 108: 310–52.
- Bondi, Ruth. 1973. *The Emissary: The Life and Death of EnzoSireini.* Tel Aviv: Am-Oved. In Hebrew.
- Bonnett, Alastair. 1977. "Constructions of Whiteness in European and AmericanAnti-Racism." In *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and thePolitics of Anti-Racism*, ed. PhinaWerbner and Tariq Modood, 173–92. London:Zen Books.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinctions: A Social Critique of the Judgement of Taste.*Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brawer, Avraham. 1944. *Road Dust.* Tel Aviv: Am Oved. In Hebrew.
- Brubaker, Rogers. 1994. "Rethinking Nationalism: Nation as Institutionalized Form,Practical Category, Contingent Event." *Contention* 4, 1: 1–14.
- 1996. Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in theNew Europe. Cambridge:

Cambridge University Press.

- 1998. "Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism." In The Stateof the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism, ed. John A. Hall.Cambridge: Cambridge University Press.
- 1999. "The Manichean Myth: Rethinking the Distinction Between 'Civic' and'Ethnic' Nationalism." In Nation and National Identity, ed. HanspeterKriesi et al.Chur: Rüegger. Reprint. West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 2004.
- 2002. "Ethnicity Without Groups." *Archives européennes de sociologie*43, 2:163–89.
- Buckser, Andrew. 1998. *Course Syllabi in the Anthropology of Religion.* Anthropologyof Religion Section, American Anthropological Association.
- Buruma, Ian, and AvishaiMargalit. 2004. "Seeds of Revolution." *New York Review ofBooks*51, 4: 10–13.
- Butler, Judith. 1991. "Contingent Foundations: Feminism and the Question ofPostmodernism." *International Praxis* 11, 2: 150–65.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau, and Slavoj i ek. 2000. *Contingency, Hegemony andUniversality.* New York: Verso.
- Calhoun, Craig. 1991. "The Problem of Identity in Collective Action." In *Macro-Micro Linkages in Sociology*, ed. Joan Huber. Newbury Park, Calif.: Sage.
- Cannadine, David. 2001. *Ornamentalism: How the British Saw Their Empire.* Oxford:Oxford University Press.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World.* Chicago: University ofChicago Press.
- Chatterjee, Partha. 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: A DerivativeDiscourse.* Tokyo: Zed Books.
- 1993. *The Nations and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories.*Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Chaves, Mark. 1994. "Secularization as Declining Religious Authority." *Social Forces*72: 749–74.
- Cohen, Hayyim. 1966. "The Anti-Jewish Farhud in Baghdad 1941." *Middle EasternStudies*, 3: 2–17.
- Cohen, R. Mark. 1991. "The Neo-Lachrymose Conception of Jewish-Arab History."*Tikkun*6, 3: 55–60.
- 1994. *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages.* Princeton, N.J.:Princeton University Press.
- Cohen, R. Mark, and Abraham L. Udobitch, eds. 1989. *Jews Among Arabs: Contactsand Boundaries.* Princeton, N.J.: Darwin Press.
- Cohen, Yinon, and YitchakHaberfeld. 1998. "Second Generation Jewish Immigrantsin Israel: Have the Ethnic Gaps in Schooling and Earnings Declined?" *Ethnicand Racial Studies* 21: 507–28.
- Comaroff, John L. 1998. "Reflections on the Colonial State, in South Africa andElsewhere: Factions, Fragments, Facts, Fictions." *Social Identities* 4, 3: 321–61.
- Comaroff, John L., and Jean Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution:Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa.* Chicago: Universityof Chicago Press.
- Dabashi, Hamid. 1993. *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of theIslamic Revolution in Iran.* New York: New York University Press.
- Dahan, Yossi, and Gal Levy. 2000. "Multicultural Education in the Zionist State—The *Mizrahi* Challenge." *Studies in Philosophy and Education, Special Issue:Conflicting Philosophies of Education in Israel/Palestine* 19, 5: 421–42.
- Dahan-Kalev, Henriette. 1991. "Self-Organizing Systems: Wadi Salib and the BlackPanthers." Ph.D. diss., Hebrew University, Jerusalem. In Hebrew.
- 1997. "Immigrants and the Absorbing Society" In *Between Veterans andImmigrants, 1948–1951*, ed Dalia Ofer, 177–89. Jerusalem: Ben-Zvi Institute. InHebrew.
- 1999a. "Ethnicity in Israel: A Postmodern Perspective." In *Modernity, Post-Modernity and Education,* ed. Gur-

ZeevIlan, 197–232. Tel Aviv: Ramot School ofEducation. In Hebrew.

- 1999b. "Patterns of Oppression in Israel: The Case of the Wadi Salib Rebels."*Theory and Criticism* 12–13: 31–44. In Hebrew.
- Dan, Hillel. 1963. *The Unpaved Road: The Story of SolelBoneh.* Tel Aviv: Schocken.In Hebrew.
- Dayan, Arie. 1999. *The Story of the Shass Movement.* Tel Aviv: Keter.
- Deleuze, Gil, and Felix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism andSchizophrenia.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deshen, Shlomo. 1984. "The Religiousness of Middle Eastern Jews EncounteringImmigration Crisis." In *Jews of the Middle East: AnthropologicalPerspectives on Past and Present,* ed. id. and Moshe Shokeid. Tel Aviv: Schocken.In Hebrew.
- 1996. "Baghdad Jewry in Late Ottoman times: The Emergence of SocialClasses and Secularization." In *Jews Among Muslims: Communities in thePrecolonial Middle East,* ed. id. and Walter Zenner, 187–96. New York: New YorkUniversity Press.
- Deshen, Shlomo, and Moshe Shokeid, eds. 1984. *Jews of the Middle East:Anthropological Perspectives on Past and Present.* Tel Aviv: Schocken. In Hebrew.
- Dittgen, Herbert. 1997. "The American Debate About Immigration in the 1990s: ANew Nationalism After the End of the Cold War?" *Stanford Humanities Review* 5,2: 256–86.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution andTaboo.* London: Routledge&Kegan Paul.
- 1975. *Implicit Meanings: Essays in Anthropology.* London: Routledge&KeganPaul.
- Duara, Prasenjit. 1995. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives ofModern China.* Chicago: University of Chicago Press
- Durkheim, Émile. [1915] 1965. *Elementary Forms of the Religious Life.* New York: FreePress.
- Efron, John M. 1995. *Defenders of the Race: Jewish Doctors and Race Science in Finde-Siècle Europe.* New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Elam, Yigal. 2000. *The End of Judaism.* Tel Aviv: Hemed. In Hebrew.
- Eliashar, Eliahu. 1997. *LekhiyotimFalastinim.* Jerusalem: Misgav.
- Eliav, Mordechai. 1978. *The Land of Israel and Its Settlement in Nineteenth-Century.Jerusalem: Keter.* In Hebrew.
- Emirbayer, Mustafa, and Jeff Goodwin. 1994. "Network Analysis, Culture, and theProblem of Agency." *American Journal of Sociology* 99, 6: 1411–54.
- Evron, Boas. 1988. *A National Reckoning.* Tel Aviv: Dvir. In Hebrew.
- Eyal, Gil. 1993. "Between East and West: The Discourse About the 'Arab Village' inIsrael." *Theory and Criticism* 3: 39–55. In Hebrew.
- 2005. *The Disenchantment of the Orient.* Tel Aviv and Jerusalem: KibbutzMeuchad and the Jerusalem Van Leer Institute. In Hebrew.
- Fallaci, Oriana. 1976. *Interview with History.* Boston: Houghton Mifflin.
- Fanon, Frantz. 1963. *The Wretched of the Earth.* New York: Grove Press.
- 1967. *Black Skin, White Masks.* New York: Grove Press.
- Finke, Roger, and Laurence B. Innaccone. 1996. "Mobilizing Local ReligiousMarkets: Religious Pluralism in the Empire State, 1855–1865." *AmericanSociological Review* 61: 203–18.

- Fredrickson, George M. 1988. "Colonialism and Racism." In id., *The Arrogance ofRace: Historical Perspectives on Slavery, Racism, and Social Inequality.*Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.
- Fischbach, Michael R. 2003. *Records of Dispossession: Palestinian Refugee Propertyand the Arab-Israeli Conflict.* New York: Columbia University Press.
- Fischer, Shlomo. 1988. "Jewish Salvational Visions, Utopias and Attitudes to theHalacha." *International Journal of Comparative Sociology* 24 (1–2).
- Fisher, Shlomo, and Zvi Beckerman. 2001. "Church or Sect?" In *Shas—TheChallenge of Israeliness*, ed. PeledYoav, 321–42. Tel Aviv: YediothAhronot. InHebrew.
- Foucault, Michel. 1967. *Madness and Civilization.* New York: Mentor Books.
- 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977.*New York: Pantheon Books.
- 1986. "Of Other Places." *Diacritics* 1, 16 (Spring): 262–72.
- 1997. *Society Must Be Defended.* New York: Picador.
- Frenkel, Michal. 2000. *The Invisible History of the Visible Hand: TheInstitutionalization of the Management Field in Israel.* Ph.D. diss., Department ofSociology and Anthropology, Tel Aviv University. In Hebrew.
- Frenkel, Michal, and YehoudaShenhav. 2003. "From Americanization toColonization: The Diffusion of Productivity Models Revisited." *OrganizationStudies* 24, 9: 1537–62.
- Fried, Yehuda. 1998. "Precious Land: Israel's Foreign Policy on the Reparation forAbandoned Refugees' Property, 1947–1951." MA thesis, Tel Aviv University. InHebrew.
- Friedland, Roger. 2001. "Religious Nationalism and the Problem of CollectiveRepresentation." *Annual Review of Sociology* 27: 125–52.
- 2002. "Money, Sex and God: The Erotic Logic of Religious Nationalism."*Sociological Theory* 20: 381–426.
- Friedman, Menachem. 1978. *Society and Religion: The Non-Zionist Orthodoxy in theLand of Israel, 1918–1936.* Jeursalem: Yad Ben-Zvi. In Hebrew.
- Fuss, Diana. 1990. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference.* London:Routledge.
- Gat, Moshe. 1989. *A Jewish Community in Crisis: The Exodus from Iraq, 1948–1951.*Jerusalem: ZalmanShazar Center. In Hebrew.
- Gauchet, Marcel. 1997. *The Disenchantment of the World: A Political History ofReligion.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Geary, J. Patrick. 1994. *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the Endof the First Millennium.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- 2002. *The Myth of Nations.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology.*New York: Basic Books.
- Gelber, Yoav. 1983. *Carriers of the Flag.* Jerusalem: Yad Ben-Zvi. In Hebrew.
- Gellner, Ernest, ed. 1981. *Flux and Reflux in the Faith of Men in Muslim Society.*Cambridge: Cambridge University Press.
- 1983. *Nations and Nationalism.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- 1994. *Encounters with Nationalism.* Oxford: Blackwell.
- Gelvin, James 1999. "Modernity and Its Discontents: On the Durability ofNationalism in the Arab Middle East." *Nations and Nationalism* 5: 71–89.
- Geva, S. 1992, "Biblical Archeology in Its Early Stages." *Zmanim*42: 92–102. InHebrew.

- Giddens, Anthony. 1985. *The Nation-State and Violence.* Berkeley: University ofCalifornia Press.
- Gieryn, Thomas. 1983. "On the Demarcation of Science from Non-Science: BoundaryWork and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests inProfessional Ideologies of Scientists." *American Sociological Review* 48: 781–95.
- Giladi, Naeim. 1998. "The Jews of Iraq." *The Link* 31 (April–May): 1–2.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness.*Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Goitein, Shlomo D. 1974. *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages.* NewYork: Schocken Books.
- Goldberg, E. Harvey. 1993. "History and Experience: An Anthropologist Among theJews of Libya." In *YIVO Annual of Jewish Social Sciences*, 21: *Going Home,* ed.Kugelmass, 241–72.
- 1996. *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the ModernEra.* Bloomington: Indiana University Press.
- 1997. "Gravesites and Memorials: Alternative Versions of the Sacralization ofSpace in Judaism." In *Grasping Land: Space and Place in Israeli Discourse andExperience,* ed. Ben Are Eyal and YoramBilu, 49–62. Albany: State University ofNew York Press.
- Goren, Jacob. 1999. *DorHoz.* Tel Aviv: YadTabenkin. In Hebrew.
- Gorski, Philip S. 2000. "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, andSociety in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700." *AmericanSociological Review* 65: 138–67.
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks.* Trans. and ed. QuintinHoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers.
- Greenfeld, Liah. 1992. *Nationalism: Five Roads to Modernity.* Cambridge, Mass.:Harvard University Press.
- 1996. "The Modern Religion?" *Critical Review* 10: 169–91.
- Guttman Report. 2002. *Israeli Jews: A Portrait, Beliefs, Observance of Tradition andValues of Jews in Israel 2000.* Jerusalem: Guttman Center, Israel Institute ofDemocracy. In Hebrew.
- Hacohen, David. 1974. *My Way.* Tel Aviv: Am Oved. In Hebrew.
- Hacohen, Dvora. 1994. *From Fantasy to Reality: Ben-Gurion's Plan for MassImmigration, 1942–1945.* Tel Aviv: Ministry of Defense. In Hebrew.
- 1998. *The Grain and the Millstone: The Settlement in the Negev in the FirstDecade of the State.* Tel Aviv: Am Oved. In Hebrew.
- Hadden J. K. 1987. "Toward Desacralizing Secularization Theory." *Social Forces* 65:587–611.
- Halevi, Ilan. 1995 "Another Transfer." MS. Institute for Palestine Studies, Beirut.
- Hall, Stuart. 1996a. "Who Needs 'Identity'?" In *Questions of Cultural Identities,* ed.id. and Paul Du Gay. London: Sage Publications.
- 1996b. "New Ethnicities." In *Stuart Hall: Critical Dialogs in Cultural Studies,*ed. David Morley and Kuan-Hsing Chen, 441–49. London: Routledge.
- Halper, Jeff. 1991. *Between Redemption and Revival: The Jewish Yishuv of Jerusalem inthe Nineteenth Century.* Boulder, Colo.: Westview Press.
- Harvey, David. 1990. *The Conditions of Postmodernity: An Enquiry into the Origins ofCultural Change.* Oxford: Blackwell.
- Hastings, Adrian. 1997. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion andNationalism.* Cambridge: Cambridge University Press.

- Hayes, Carlton J. H. 1926. *Essays on Nationalism*. New York: Macmillan.
- Hazan, Haim. 2001. *Simulated Dreams: Israeli Youth and Virtual Zionism*. New York:Berghahn Books.
- Hechter, Michael. 1975. *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British NationalDevelopment*. Berkeley: University of California Press.
- Hefner, Robert W. 1998. "Multiple Modernities: Christianity, Islam and Hinduism ina Globalizing Age." *Annual Review of Anthropology* 27: 83–104.
- Herzog, Hanna. 1984a. "Ethnicity as a Product of Political Negotiation: The Case ofIsrael." *Ethnic and Racial Studies* 7: 517–33.
- 1984b. "Sociological Interpretation of the Concepts 'Old Yishuv' and 'NewYishuv.'" *Cathedra* 32: 99–108. In Hebrew.
- 1985. "Social Construction of Reality in Ethnic Terms: The Case of PoliticalEthnicity in Israel." *International Review of Modern Sociology* 15: 45–62.
- 1986. *Political Ethnicity: Image Versus Reality*. Tel Aviv: YadTabenkin,Ha'KibutzHa'Meuchad Press. In Hebrew.
- Hever, Hannan. 2000. "We Have Not Arrived from the Sea: Toward Literary MizrahiGeography." *Theory and Criticism* 16: 181–96. In Hebrew.
- Hever, Hannan, and OphirAdi. 1994. "Homi K. Bhabha: Theory Between theLines." *Theory and Criticism* 5: 141–43. In Hebrew.
- Hever, Hannan, YehoudaShenhav, and PninaMuzaphi-Haler, eds. 2002. *Mizrahimbe Israel*. Tel Aviv: Ha'KibutzHa'Meuchad and the Van Leer Jerusalem Institute.In Hebrew.
- Hillel, Shlomo. 1985. *Operation Babylon*. Tel Aviv: Edanim. In Hebrew.
- Hirschon, Renée. 1989. *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia MinorRefugees in Piraeus*. Oxford: Oxford University Press. New ed., New York:Berghahn Books, 1998.
- Hobsbawm, Eric. 1983. "Introduction: Inventing Traditions." In *The Inventionof Tradition*, ed. id. and Terence Ranger. Cambridge: Cambridge UniversityPress.
- 1990. *Nations and Nationalism Since 1780*. Cambridge: Cambridge UniversityPress.
- Horowitz, Neri, ed. 2002. *Religion and Nationalism in Israel and the Middle East*. TelAviv: Am Oved. In Hebrew.
- Huxley, Julian. 1941. *Religion Without Revelation*. London: Watts.
- Huyssen, A. 1995. *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. NewYork: Routledge.
- Ignatiev, Noel. 1995. *How the Irish Became White*. New York: Routledge.
- Jacobson, Avigail. 2003. "Sephardim, Ashkenazim and the 'Arab Question' in pre-World War I Palestine." *Middle Eastern Studies* 39, 2: 105–30.
- Joppke, Christian, and ZeevRosenhek. 2002. "Contesting Ethnic Immigration:Germany and Israel Compared." *European Journal of Sociology* 43: 301–35.
- Juergenmeyer, Mark. 1993. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts theSecular State*. Berkeley: University of California Press.
- Kammen, M. 1995. "Review of Frames of Remembrance: The Dynamics ofCollective Memory." *History and Theory* 34: 245–61.
- Kaniel, Jushua. 1978. "Old Yishuv and new settlement" in EliavMordechai (ed.)*Book of the First Aliya*. Jerusalem: Ben-Zvi. In Hebrew.
- 1981. *Continuity and Change*. Jerusalem: Ben-Zvi. In Hebrew.

- Katriel, Tamar. 1997. *Performing the Past: A Study of Israel Settlement Museums.*Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1997.
- Katz, Ya'akov. 1959. "Traditional Society and Modern Society." *Megamot*10: 304–11.In Hebrew.
- Katzir, Yael. 1984. "Women of Yemenite Descent as Agents of Social Change in aMoshav." In *Jews of the Middle East: Anthropological Perspectives on Past andPresent,* ed. ShlomoDeshen and Moshe Shokeid. Tel Aviv: Schocken. In Hebrew.
- Kazzaz, Nissim. 1991. *The Jews in Iraq in the Twentieth Century.* Jerusalem: Ben-ZviInstitute and Hebrew University. In Hebrew.
- Kedar, E. 1981. "Brith Shalom." *Jerusalem Quarterly* 18: 55–64.
- Kedourie, Elie. 1970. *The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies.*London: Weidenfeld& Nicolson.
- ed. 1971. *Nationalism in Asia and Africa.* London: Weidenfeld& Nicolson.
- ed. 1989. "The Break Between Muslims and Jews in Iraq." In *Jews AmongArabs: Contracts and Boundaries,* ed. Mark R. Cohen and Abraham L. Udobitch,21–63. Princeton, N.J.: Darwin Press.
- Kena'ani, David. 1976. *The Second Aliya and its Relationship to Religion andTradition.* Tel Aviv: SifriyatPoalim. In Hebrew.
- Kemp, Adriana. 1997. "Borders Talks." Ph.D. diss., Department of Sociology, Tel AvivUniversity. In Hebrew.
- Khazzoom, Aziza. 1998. "The Origins of Ethnic Inequality Among Jews in Israel."Ph.D. diss., Department of Sociology, University of California, Berkeley.
- 2002. "Becoming a Minority, Examining Gender: Jewish Iraqi Women in the1950s in Israel." In *Mizrahim Be Israel,* ed. Hannan Hever, YehoudaShenhav, andPninaMutzaphi-Haler. Tel Aviv: Ha'kibutzHa'Meuchad and the VLJI. InHebrew.
- 2003. "The Great Chain of Orientalism: Jewish Identity, Stigma Management,and Ethnic Exclusion in Israel." *American Sociological Review* 68: 481–511.
- Forthcoming. "Did the Israeli State Engineer Segregation? On the Placementof Jewish Immigrants in Development Towns in the 1950s." *Social Forces.*
- Kimmerling, Baruch. 1983. *Zionism and Territory: The Socioterritorial Dimension ofZionist Politics.* Berkeley: Institute of International Studies, University ofCalifornia.
- 1998. "Between Hegemony and Dormant *Kulturkampf*in Israel." *Israeli Affairs*4, 3–4: 49–72.
- 1989. "Boundaries and Frontiers of the Israeli Control System: AnalyticalConclusions" In *The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers,* ed. id.Albany: State University of New York Press.
- 1999. "Religion, Nationalism and Democracy in Israel." *Constellations* 6, 3:339–63.
- Kinzer, Stephen. 2003. *All the Shah's Men: An American Coup and the Roots ofMiddle East Terror.* Hoboken, N.J.: Wiley & Sons.
- Lamont, Michele, and Virag Molnar. 2002. "The Study of Boundaries in the SocialSciences." *Annual Review of Sociology* 28: 167–95.
- Latour, Bruno. 1987. *Science in Action: How to Follow Scientists and EngineersThrough Society.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 1993. *We Have Never Been Modern.* Cambridge, Mass.: Harvard UniversityPress.
- 2005. *Reassembling the Social.* Oxford: Oxford University Press.Leon, Nissim. 2000. "Sephardic and Ultra-

Orthodox." Thesis, Department ofSociology, Tel Aviv University. In Hebrew.

- Levy, Gal. 1995. "The Politics of Mizrahi Ethnicity in Israel." Thesis, Department ofPolitical Science, Tel Aviv University.
- Levy, Gal, and Tamar Barkay. 1998. "How to Commemorate the Holocaust:Ethnicity, Class and Education in Israel." *Politika: The Israeli Journal of PoliticalScience* 1, 1: 27–46. In Hebrew.
- Levy, Gal, and ZeevEmmerich. 2001. "*Shas*and the 'Ethnic Phantom.'" In *Shas: TheChallenge of Israeliness*, ed. Y. Peled, 126–58. Tel Aviv: YediothAhronoth. InHebrew.
- Liebman, S. Charles, and Eliezer Don-Yehiya. 1983. *Civil Religion in Israel:Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley: Universityof California Press.
- Lissak, Moshe. 1993. "The Waves of Immigration." *EncyclopaediaHebraica*.Jerusalem: SifriyatHapoalim. In Hebrew.
- Llobera, Joseph R. 1994. *The God of Modernity: The Development of Nationalism inWestern Europe*. Providence, R.I.: Berg.
- Luckman, Thomas. 1967. *The Invisible Religion*. New York: Macmillan.
- 1990. "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?" *Sociological Analysis*50, 2: 127–38.
- Lustick, S. Ian. 1993. *Unsettled States, Disputed Lands*. Ithaca, N.Y: CornellUniversity Press.
- 1999. "Israel as a Non-Arab State: The Political implications of MassImmigration of Non-Jews." *Middle East Journal* 53, 3: 417–33.
- Marx, Emanuel. 1992. "Palestinian Refugee Camps in the West Bank and the GazaStrip." *Middle Eastern Studies* 28, 2: 281–94.
- 2001. "Refugee Compensation: Why the Parties Have Been Unable to Agreeand Why It Is Important to Compensate Refugees for Losses." In *The PalestinianRefugees: Old Problem—New Solutions*, ed. J. Ginat and E. T. Perkins, 102–8.Norman: University of Oklahoma Press.
- Marx, Anthony W. 2003. *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*. NewYork: Oxford University Press.
- McAlister, Melan. 2001. *Epic Encounter: Culture, Media, and U.S. Interests in theMiddle East, 1945–2000*. Berkeley: University of California Press.
- Meir, Esther. 1993. *The Zionist Movement and the Jews of Iraq, 1941–1950*. Tel Aviv:Am Oved. In Hebrew.
- 1996. "Conflicting Worlds: The Encounter Between Zionist Emissaries andthe Jews of Iraq During the 1940s and Early 1950s." In *Israel in the Great Wave ofImmigration, 1948–1953*, ed. Dalia Ofer. Jerusalem: Yad Ben Zvi. In Hebrew.
- Meir, Yosef. 1973. *Beyond the Desert: Underground Activities in Iraq*. Tel Aviv:Ma'arakhot. In Hebrew.
- 1983. *Zionist Movement and the Jews of Yemen*. Tel Aviv: Afikim. In Hebrew.
- 1989. *Social and Cultural Development of the Jews of Iraq*. Tel Aviv: NaharyimCenter for the Diffusion of Iraqi Jewish Culture. In Hebrew.
- Meir-Glitzenstein, Esther. 1997. "The Riddle of the Mass Immigration from Iraq:Causes, Circumstances and Consequences." *Pe'amim*71: 25–53. In Hebrew.
- 2001. "From Eastern Europe to the Middle East: The Reversal in Zionist Policyvis-à-vis the Jews of Islamic Countries." *Journal of Israeli History* 20, 1: 24–48.
- 2002. "Our Dowry: Identity and Memory Among Iraqi Immigrants in Israel."*Middle Eastern Studies* 38: 165–86.

- Melamed, Shoham. 2002. "The Janus Face of the 'Demographic Threat': Gender,Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Fertility in Israel in the 1950s." MA thesis,Department of Sociology, Tel Aviv University. In Hebrew.
- 2005. "Motherhood, Fertility and the Construction of the 'DemographicThreat' in the Marital Age Law." *Theory and Criticism* 25: 69–96. In Hebrew.
- Memmi, Albert. 1975. "What Is an Arab Jew?" In *Jews and Arabs,* ed. id., 19–29.Translated by Eleanor Levieux. Chicago: J. Philip O'Hara.
- Meron, Ya'akov. 1992. "The Expulsion of the Jews from Arab Countries and theAttitudes of the Palestinians Toward It." *State, Government and InternationalRelations* 36: 27–56. In Hebrew.
- Migdal, Aharon. 1984. *The Journey of the Children to the Promised Land.* Tel Aviv: AmOved.
- Milbank, John. 1990. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason.* Oxford:Blackwell.
- Mitchell, Timothy. 1988. *Colonising Egypt.* Berkeley: University of California Press.
- 1991. "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics."*American Political Science Review* 85: 77-96.
- Mizrachi, Nissim. 2004. "'From Badness to Sickness: The Role of Ethnopsychologyin Shaping Ethnic Hierarchies in Israel." *Social Identities* 10, 2: 219–43.
- Moreh, Shmuel, and Yehuda Zvi. 1992. *Jew Hatred and Pogroms in Iraq.* Or Yehuda:Center for the Heritage of Babylonian Jewry. In Hebrew.
- Morris, Benny. 1986a. "The Causes and Character of the Arab Exodus from Palestine:The Israel Defence Forces Intelligence Branch Analysis of June 1948." *MiddleEastern Studies* 22, 1: 5–20.
- 1986b. "YosefWeitz and the Transfer Committees, 1948–49." *Middle EasternStudies* 22, 4: 522–62.
- 1987. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947–1949.* Cambridge:Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. [1873–76] 1983. *Untimely Meditations.* Cambridge, Mass.:Cambridge University Press.
- Nora, Pierre, ed. 1984–92. *Les Lieux de mémoire.* 7 vols. Paris: Gallimard. Trans.Arthur Goldhammer as *Realms of Memory: Rethinking the French Past,* ed.Lawrence D. Kritzman. New York: Columbia University Press, 1996–.
- Nurieli, Benny. 2005. "Strangers in a National Space." *Theory and Criticism* 26: 13-42.In Hebrew.
- Ofer, Dalia, ed. 1996. *Between Veterans and Immigrants, 1948–1951.* Jerusalem: Ben-Zvi Institute.
- Olick, K. Jeffrey, and Joyce Robbins. 1998. "Social Memory Studies: From 'CollectiveMemory' to Historical Sociology of Mnemonic Practices." *Annual Review ofSociology* 24: 105–40.
- Ophir, Adi. 2005. *The Order of Evils: Toward an Ontology of Morals.* Translated by RelaMezali and HaviCarel. Cambridge, Mass.: Zone Books, distributed by MIT Press.
- Orlan, Haiyim. 1964–65. "The Participants in the First Zionist Congress." In *HerzlYear Book* 6: 133–52. New York: Herzl Press.
- Pappe, Ilan. 1997. "Zionist as Colonialism" In *Between Vision and Revision,* ed. WeitzYehiam. Jerusalem: ZalmanShazar Center. In Hebrew.
- 2001. "The Tantura Case in Israel: The Katz Research and Trial." *Journal ofPalestine Studies* 30: 19–39.
- 2002. "The Katz and the Tantura affairs: History, Historiography, the Courtand the Israeli Academia." *Theory and Criticism* 20: 191–217 In Hebrew.
- Patai, Raphael. 1953. *Israel Between East and West: A Study in Human Relations.*Philadelphia: Jewish Publication Society.

- Peled, Yoav. 1990. "Ethnic Exclusionism in the Periphery: The Case of Oriental Jewsin Israel's Development Towns." *Ethnic and Racial Studies* 13: 345–67.
- ed. 2001a. *Shas—The Challenge of Israeliness.* Tel Aviv: YediothAhronot. InHebrew.
- 2001b. "The Continuous Electoral Success of Shass." In*Israel's 1999 Elections*,ed. Asher Arian and Michal Shamir. Jerusalem: Israel Institute for Democracy. InHebrew.
- Peres, Yochanan. 1977. *Ethnic Relations in Israel.* Tel Aviv: SifriatPoalim. In Hebrew.
- Peres, Yochanan, and Sara Shemer. 1984. "The Ethnic Element in the Elections forthe Tenth Knesset." *Megamot*28, 2–3: 316–31. In Hebrew.
- Pew Research Center. 2002. "American Struggle with Religion's Role at Home andAbroad." Pew Forum on Religion & Public Life. http: //pewforum.org/publications/reports/poll2002.pdf (accessed August 6, 2005).
- Piterberg, Gabriel. 1995. "The Nation and Its Raconteurs: Orientalism andNationalist Historiography." *Theory and Criticism* 6: 81–104. In Hebrew.
- 1996. "Domestic Orientalism: The Representation of 'Oriental' Jews inZionist/Israeli historiography." *British Journal of Middle Eastern Studies* 23: 125–45.
- Penslar, J. Derek. 2001. "Zionism, Colonialism, and Post-Colonialism." *Journal ofIsraeli History* 20, 2–3: 84–98.
- Proctor, Robert N. 1991. *Value-Free Science? Purity and Power in Modern Knowledge.*Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rabinowitz, Dan. 2003. "Between Morality and Pragmatism: Israel and the Right ofReturn of Palestinian Refugees." Paper presented at a public lecture organized bythe Institute of Inter-regional Studies, Princeton University, Dec. 9.
- Ram, Haggai. 2000a. "The Immemorial Iranian Nation? School Textbooks andHistorical Memory in Post-Revolutionary Iran." *Nations and Nationalism* 6: 67–90.
- 2000b. "Post-1979 Iranian National Culture: A Reconsideration." *Tel AviverJahrbuchfür deutsche Geschichte* 30: 223–53.
- 2005. *Reading Iran in Israel.* Tel Aviv: HaKibutzHa'Meuchad and the VanLeer Jerusalem Institute. In Hebrew.
- Ram, Uri. 1993. "The Colonization Perspective in Israeli Sociology: Internal andExternal Comparisons." *Journal of Historical Sociology* 6, 3: 327–50.
- 1996. "Those Days and This Time: Zionist History and the Invention of theJewish National Narrative: Ben-Zion Dinur and His Time." In *Zionism:Contemporary Controversy*, ed. PinhasGinossar and Avi Bareli, 126–60. Beersheba: Publishing House of Ben-Gurion University of the Negev. In Hebrew.
- Raphael, Yitzhak. 1981. *Not Easily Came the Light.* Jerusalem: Edanim. In Hebrew.
- Ravitzky, Avi. 1996. *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism.* Chicago:University of Chicago Press.
- Raz, Amnon. 1999. "National Colonial Theology." *Tikkun*14: 11–16.
- Raz-Krakotzkin, Amnon. 1993. "Exile Within Sovereignty: Toward a Critique of the'Negation of Exile' in Israeli Culture." *Theory and Criticism* 4: 23–56. In Hebrew.
- 1994. "Exile Within Sovereignty: Toward a Critique of the 'Negation of Exile'in Israeli Culture." *Theory and Criticism* 5: 113–32. In Hebrew.
- 1998. "Orientalism, Jewish Studies, and Israeli Society." *Jama'a*3: 34–61. InHebrew.
- 2001. "The Zionist Return to the West and the Mizrahi Jewish Perspective."Paper presented at the conference

on Jewish Historiography, University of Toronto.

- 2002. "A National Colonial Theology—Religion, Orientalism and theConstruction of the Secular in the Zionist Discourse." *Tel AviverJahrbuchfürdeutsche Geschichte* 30: 312–26.
- Regev, Motti. 1995. "Present Absentee: Arab Music in Israeli Culture." *Public Culture*7: 433–45.
- 2000. "To Have a Culture of Your Own: On Israeliness and Its Variants."*Ethnic and Racial Studies* 23: 223–47.
- Regev, Motti, and Edwin Seroussi. 2004. *Popular Music and National Culture inIsrael.* Berkeley: University of California Press.
- Reich, Bernard, ed. 1995. *Arab Israeli Conflict and Conciliation: A DocumentaryHistory.* Westport, Conn.: Praeger.
- Rejwan, Nissim. 1985. *The Jews of Iraq.* London: Weidenfeld& Nicolson.
- Renan, Ernest. [1882] 1990. "What Is a Nation." In *Nation and Narration,* ed. HomiK. Bhabha, 8–22. London: Routledge.
- Roginsky, Dina. 2004. "Performing Israeliness: Nationalism, Ethnicity and Israeli'Folk and Ethnic Dance." Ph.D. diss., Department of Sociology andAnthropology, Tel Aviv University.
- Roediger, David R. 1994. *Towards the Abolition of Whiteness: Essays on Race, Politicsand Working Class History.* New York: Verso.
- Roumani, Maurice. 1983. *The Case of the Jews From Arab Countries: A NeglectedIssue.* Tel Aviv: World Organization of Jews from Arab Countries.
- Rozin, Orit. 2002. "Hygiene and Parenthood of Immigrants from Islamic Countries."*Iyunim Be Tkumat Israel* 12: 195–238. In Hebrew.
- Sa'adon, Haim. 1992. "Ideology in the Test of Reality: The 'Etzel' and the 'Haganah'in Tunisia in the Years 1945–1948," In *French Jewry, Zionism, and the State ofIsrael.* SedeBoker: Ha'Merkas le Moreshet Ben-Gurion. In Hebrew.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism.* New York: Pantheon Books.
- 1993. *Culture and Imperialism.* New York: Knopf.
- 2001. "Introduction: The Right of Return at Last." In *Palestinian Refugees: TheRight of Return,* ed. NaseerAruri, 1–6. London: Pluto Press.
- Sanders, Ronald. 1983. *The High Walls of Jerusalem.* New York: Holt, Rinehart &Winston.
- Sapir, Ya'acov. [1866–74] 1945. *A Book of a Journey to Yemen.* Jerusalem: Lewin-Epstein. In Hebrew.
- Savage, K. 1994. "The Politics of Memory: Black Emancipation and the Civil WarMonument." In *Commemorations: The Politics of National Identity,* ed. J. R.Gillis. Princeton, N.J.: NJ: Princeton University Press.
- Schechtman, Joseph B. 1946. *European Population Transfers, 1939–1945.* New York:Oxford University Press.
- 1949. *Population Transfer in Asia.* New York: Hallsby Press.
- Schmitt, Carl. 1934. *Political Theology.* Cambridge, Mass: MIT Press.
- Schnir, Reuben. 1995. "Jewish Muslim relationships in Jewish Iraqi Literature andPress." *Pe'amim*63: 5–40. In Hebrew.
- Schroeter, J. Daniel. 1994. "Orientalism and the Jews of the Mediterranean." *Journalof Mediterranean Studies* 4, 2: 183–96.
- Schwartz, Barry. 1996. "Introduction: The Expanding Past." *Qualitative Sociology* 9:275–82.
- Segev, Tom. 1984. *The First Israelis, 1949.* Jerusalem: Domino Press. In Hebrew.
- Shafir, Gershon. [1989] 1996. *Land, Labor and the Origins of the Israeli-PalestinianConflict, 1882–1914.* Berkeley: University of California Press

- Shamir, Ronen. 2000. *The Colonies of Law: Colonialism, Zionism and Law in EarlyMandate Palestine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shapira Abraham. 1989. *Od Davar*. Tel Aviv: Am Oved. In Hebrew.
- Shapira, Anita. 1997. *New Jews, Old Jews*. Tel Aviv: Am Oved. In Hebrew.
- Sharot, Steven. 1984. "Judaism in Pre-Modern Societies." In *Jews of the Middle East:Anthropological Perspectives on Past and Present*, ed. ShlomoDeshen and MosheShokeid. Tel Aviv: Schocken. In Hebrew.
- Shenhav, Yehouda. 1994. "Manufacturing Uncertainty and Uncertainty inManufacturing: Managerial Discourse and the Rhetoric of Organization Theory."*Science in Context* 7: 275–305.
- 1999a. "The Jews of Iraq, Zionist Ideology, and the Property of the PalestinianRefugees of 1948: An Anomaly of National Accounting." *International Journal ofMiddle East Studies* 31: 605–30.
- 1999b. *Manufacturing Rationality: The Engineering Foundations of theManagerial Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- 2000. "What Do Palestinians and Jews-from-Arab-Lands Have in Common?Nationalism and Ethnicity Examined Through the Compensation Question."*Hagar: An International Social Science Review* 1: 71–110.
- 2002a. "Ethnicity and National Memory: World Organization of Jews fromArab Countries (WOJAC)." *British Journal of Middle Eastern Studies* 29: 25–55.
- 2002b. "The Phenomenology of Colonialism and the Politics of 'Difference':European Zionist Emissaries and Arab-Jews in Colonial Abadan." *Social Identities*8, 4: 1–23.
- 2003. "The Cloak, the Cage and the Fog of Sanctity: The Zionist Mission andthe Role of Religion Among Jews in the Middle East." *Nations and Nationalism*9, 4: 497–515.
- ed. 2004. *Coloniality and the Postcolonial Condition*. Tel Aviv: Ha'KibutzHa'Meuchad and the Van Leer Jerusalem Institute. In Hebrew.
- Shenhav, Yehouda, and Hannan Hever. 2002. "The Postcolonial Gaze." *Theory andCriticism* 20: 9–22. In Hebrew.
- Shiblak, Abbas. 2005. *Iraqi Jews: A History of Mass Exodus*. London: SAQI.
- 1986. *The Lure of Zion: The Case of the Iraqi Jews*. London: Al Saqi Books.
- Shohat, Ella. 1988. "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its JewishVictims." *Social Text* 7: 1–36.
- 1989. *Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation*. Austin:University of Texas Press.
- 1997a. "Columbus, Palestine and Arab Jews: Toward a Relational Approach toCommunity Identity." In *Cultural Identity and the Gravity of History: Reflectionson the Work of Edward Said*, ed. B. Parry et al., 88–105. New York: Lawrence &Wishart.
- 1997b. "The Narrative of the Nation and the Discourse of Modernization: TheCase of the Mizrahim." *Critique* 10: 3–18.
- 1999. "The Invention of the Mizrahim." *Journal of Palestine Studies* 1: 5–20.
- 2001. *Forbidden Memories*. Tel Aviv: BimatKedem. In Hebrew.
- Shulewitz, Malka Hillel, ed. 1999. *The Forgotten Millions: The Modern Jewish Exodusfrom Arab Lands*. New York: Cassell.
- Shulewitz, Malka Hillel, and Raphael Israeli. 1999. "Exchanges of PopulationsWorldwide: The First World War to the 1990s." In *The Forgotten Millions: TheModern Jewish Exodus from Arab Lands*, ed. ShulewitzMalka

Hillel, 126–41. NewYork: Cassell.
- Shva, Shlomo. 1976. *Road in the Desert: The Story of SolelBoneh.* Tel Aviv: Am Oved.In Hebrew.
- Sifton, Elisabeth. 2004. "The Battle over the Pledge." *The Nation* 278, 13: 11–15.
- Simmel, Georg. [1903] 1950. "The Stranger." In *The Sociology of Georg Simmel,* trans.and ed. Kurt Wolff, 402–8. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Smith, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations.* Oxford: Blackwell.
- 1995. "Zionism and Diaspora Nationalism." *Israel Affairs* 2, 2: 1–19.
- 2000. *The Nation in History: Historiographical Debates About Ethnicity andNationalism.* Hanover, N.H.: University Press of New England.
- 2004. *Chosen People: Sacred Sources of National Identity.* Oxford: OxfordUniversity Press.
- Smooha, Sammy. 1978. *Israel: Pluralism and Conflict.* Berkeley: University ofCalifornia Press.
- Spivak, GayatriChakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and theInterpretation of Culture,* ed. C. Nelson and L. Goldberg. Urbana: University ofIllinois Press.
- 1990. "GayatriSpivak on the Politics of the Subaltern." *Socialist Review* 20, 3:81–97.
- Stillman, Norman A. 1991. "Myth, Countermyth, and Distortion." *Tikkun*6, 3: 60–64.
- 1996. "Middle Eastern and North African Jewries Confront Modernity:Orientation, Disorientation, Reorientation." In *Sephardi and Middle EasternJewries: History and Culture in Modern Era,* ed. Harvey Goldberg. Bloomington:Indiana University Press.
- Stark, Rodney. 1996. *The Rise of Christianity.* Princeton, N.J.: Princeton UniversityPress.
- Stark, Rodney, and Laurence R. Iannaccone. 1994. "A Supply Side Reinterpretationof the 'Secularization' of Europe." *Journal of the Scientific Study of Religion* 33:230–52.
- Stoler, Laura Ann. 1995. *Race and the Education of Desire.* Durham, N.C.: DukeUniversity Press.
- 1997. "Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Moralityin Twentieth-Century Colonial Cultures." In *Dangerous Liaisons: Gender,Nation, and Postcolonial Perspective,* ed. Ann McClintock, Aamir Mufti, and EllaShohat, 344–373. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sullivan, Amy. 2003. "Do the Democrats Have a Prayer." *Washington Monthly,* June1–8.
- Swatos, H. William, and Kevin J. Christiano. 1999. "Secularization Theory: TheCourse of a Concept." *Sociology of Religion* 60: 209–28.
- Swirski, Shlomo. 1981. "Orientals and Ashkenazim in Israel: The Ethnic Division ofLabor." *Notebooks for Research and Critique* [Haifa University]. In Hebrew.
- 1995. *Seeds of Inequality.* Tel Aviv: Breirot. In Hebrew.
- Swirski, Shlomo, and Debbie Bernstein. 1980. "Who Worked with What, for Whom,and for What?" *Notebooks for Research and Critique* [Haifa University], May 4, 5–66. In Hebrew.
- Tamari, Salim. 2004. "Before Jews and Arabs: Three Essays on Palestinian Jews BeforeZionism." *Jerusalem Quarterly* 21: 10–26.
- Taylor, Charles. 1998. "Modes of Secularism." In *Secularism and Its Critics,* ed.Rajeev Bhargava. New York: Oxford University Press.
- Tibi, B. 1990. *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change.* Boulder,Colo.: Westview.
- Tomer, Ben-Tzion. 1972. *Red, White and the Smell of the Oranges: The Children ofTehran.* Jerusalem: Zionist Library.

- Tsimhoni, Daphne 1989. "The Activity of the Yishuv in Palestine for the Jews of Iraq,1941–1948." In *Jewish National Solidarity in the Modern Era,* ed. Binyamin Pinkusand IlanTroen, 221–60. Beersheba: Publishing House of Ben-Gurion Universityof the Negev. In Hebrew.
- 1991. "The Diplomatic Background to the Operation of the Immigration ofIraq's Jews, 1950–1951." In *Studies in the History and Culture of Iraqi Jewry,* ed.Yitzhak Avishur, 89–113. Or Yehuda: Center for the Heritage of Babylonian Jewry.In Hebrew.
- Tsur, Yaron. 1994. "The Religious Factor in the Encounter Between Zionism andJews at the Atlas Mountains Villages." In *Zionism and Religion,* ed. Almog
- Shmuel, Yehuda Reinhartz, and Anita Shapira. Jeursalem: MerkazShazar. InHebrew.
- 1997a. "Diaspora Nationalism and Serious Crises in the Diasporas." In*Between Vision and Revision: One Hundred Years of Zionist Historiography,* ed.YehiamWeitz. Jerusalem: ZalmanShazar Center. In Hebrew.
- 1997b. "The Immigration from the Islamic Countries." In *The First Decade:1948–1958,* ed. ZviTzameret and Hanna Yablonka. Jerusalem: Ben-Zvi Institute.In Hebrew.
- 2001. *A Torn Community: The Jews of Morocco and Nationalism, 1943–1954.*Tel Aviv: Am Oved. In Hebrew.
- Udovitch, L. Abraham, and LucetteValensi. 1984. *The Last Arab Jews.* New York:Harwood Academic Publishers.
- Ussishkin, AvrahamMenahem. 1934. *The Ussishkin Book.* Jerusalem: Committee forUssishkin's Book. In Hebrew.
- Vital, David. 1978. *The Zionist Revolution: The Origins of Zionism.* Oxford: OxfordUniversity Press.
- 1982. *The Zionist Revolution: The Formative Years.* Oxford: Oxford UniversityPress.
- 1987. *The Zionist Revolution: The Crucial Phase.* Oxford: Oxford UniversityPress.
- Weber, Max. [1904] 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* New York:Scribner.
- [1919] 1946. "Science as a Vocation." In *From Max Weber: Essays in Sociology,*trans. and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford UniversityPress.
- [1947] 1958. *The Theory of Social and Economic Organization.* Translated byM. Henderson and T. Parsons. New York: Oxford.
- 1949. "Objective Possibility and Adequate Causation in HistoricalExplanation." In *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences,* ed. ShilsEdward, 164–188. New York: Free Press.
- Weiss, Yfaat. 2002. "Identity and Essentialism: Race, Culture and the Jews in LateNineteenth and Early Twentieth Centuries." *Theory and Criticism* 21: 133–62. InHebrew.
- 2004. "Ethnic Cleansings, Memory and Property—Europe, 1944–1948."*Historia*13: 43–74. In Hebrew.
- Weingrod, Alex. 1979. "Recent Trends in Israeli Ethnicity." *Ethnic and Racial Studies*2: 55–65.
- White, Harrison. 1992. *Identity and Control.* Princeton, N.J.: Princeton UniversityPress.
- Wigoder, Meir. 2001. "History Begins at Home: Photography and Memory in theWritings of SiefgriedKracauer and Roland Barthes." *History andMemory* 13: 9–59.
- Wilson, Arthur M. 1957. *Diderot: The Testing Years, 1713–1759.* New York: OxfordUniversity Press.
- Wilson, Bryan. 1985. "Secularization: The Inherited Model." In *The Sacred in aSecular Age,* ed. E. Hammond, 9–20. Berkeley: University of California Press.
- Wilson, Keith. 1996. *Forging the Collective Memory: Government and InternationalHistorians Through Two World Wars.* Providence, R.I.: Berghahn Books.

- Yacobi, Haim. 2003. "Urban Ethnocracy—The Construction of a City and Identities:The Case of Lod." Ph.D. diss., Beer Sheva: Ben Gurion University.
- ed. 2004. *Constructing a Sense of Place: Architecture and the Zionist Discourse.* Burlington, Vt.: Ashgate.
- Yaari, Avraham. 1951. *ShlubeiEretz-Israel.* Jerusalem: Rabbi Kook Institution. InHebrew.
- Yanow, Dvora. 1999. "From What *edah* are you? Israeli and American Meanings of'race-ethnicity' in Social Policy Practice." *Israel Affairs* 5, 2: 183–99.
- Yavne'eli, Shmuel. 1932. *Journey to Yemen.* Tel Aviv: Mapai. In Hebrew.
- Yiftachel, Oren. 1995. "The Dark Side of Modernism: Planning as Control of anEthnic Minority." In *Postmodern Cities and Spaces,* ed. S. Watson and K. Gibson,216–42. Oxford: Blackwell.
- 1997. "Israeli Society and Jewish-Palestinian Reconciliation: 'Ethnocracy' andIts Territorial Contradictions." *Middle East Journal* 51: 505–19.
- Yonah, Yossi, 1991. "How Right-Wing Are the Sephardim?" *Tikkun*5, 3: 36–37.
- 2004. "Israel's Immigration Policies." *Social Identities* 2, 2: 195–218.
- 2005. *In Virtue of Difference: Israeli Society and the Multicultural Challenge.* Tel Aviv: Ha'KibutzHa'Meuchad and the Van Leer Jerusalem Institute. InHebrew.
- Yonah, Yossi, and Yehouda Goodman, eds. 2004. *In the Whirlpool of Identities.* TelAviv: Ha'KibutzHa'Meuchad and the Van Leer Jerusalem Institute. In Hebrew.
- Zameret, Zvi. 1993. *The Melting Pot Days.* Beer Sheba: Center of Moreshet Ben-Gurion. In Hebrew.
- Zweig, W. Ronald. 1993. "Restitution of Property and the Refugee Rehabilitation:Two Case Studies." *Journal of Refugee Studies,* 6: 56–64.